88
0
JAC
Geo.294-1
Ved/Zub
45446
00045446

BOMBAY BRANCH
OF THE
ROYAL ASIATIC SOCIETY
TOWN HALL, BOMBAY.

Digitized with financial assistance from the
Government of Maharashtra
on 15 March, 2016

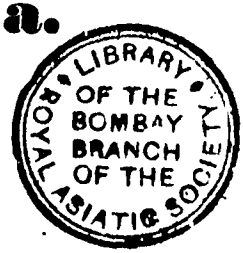
Zur

Litteratur und Geschichte

des

W e d a.

45446..



Drei Abhandlungen

von

2420

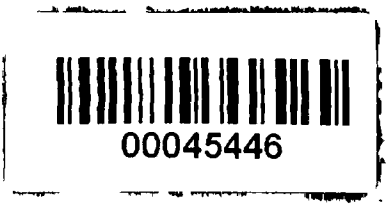
Rudolph Roth.

Doctor der Philosophie.

Stuttgart.

A. Liesching & Comp.

1846.


00045446

Dem ehrwürdigen Förderer indischer Studien

Herrn

H. H. WILSON.

Seite

I. Die Hymnensammlungen. 1

II. Die älteste Wedengrammatik, oder die Prâtiçâkhja Sûtren 53

III. Geschichtliches im Rigweda. Vasishtha's Kampf mit Viçvâmitra. 87

Wenn ich Sie bitte, Hochverehrter Herr, diesem kleinen Buche das ehrenvolle Geleite Ihres Namens nicht zu versagen, so sind Sie es auch vornehmlich, gegen welchen ich mein Bedauern darüber aussprechen muss, dass die nachfolgenden Abhandlungen schon jetzt und in dieser Gestalt entlassen werden sollen. Hätten nicht äussere Umstände dazu getrieben, so würde ohne Zweifel Manches vervollständigt und besser begründet worden seyn.

Sie wissen, dass ich kaum erst die reichen Quellen des East India House verliess, welche Sie mir geöffnet haben. Unter der Arbeit des Sammelns hat die des Ordnens und Ergründens gelitten. Darum können diese Bogen auf nichts weiter Anspruch machen, als vereinzelte Beiträge zur Lösung der grossen geschichtlichen Aufgabe zu seyn, welche in dem Weda uns vorgelegt ist. Inzwischen wird wenigstens der Vortheil erreicht werden, dass diese Ergebnisse, welchen Werth man ihnen auch beilegen mag, schon jetzt in die Hände derer kommen, die

sich mit dem Weda beschäftigen, und ein solches Mittheilen scheint mir um so mehr Pflicht zu seyn, je seltener die Hülfsmittel für das Studium dieser Schriften sich beisammen finden.

Einzelnes wird in einer Ausgabe und Bearbeitung des Nirukta seine Nachweisung oder Berichtigung finden können, welche ich aus demselben Grunde nicht länger glaube zurückhalten zu müssen. So misslich es ist, vereinzelte wedische Stellen zu behandeln, ohne dass auch nur eine Ausgabe des Textes der Riksanhitâ vorliegt, so ist doch jenes Buch seiner Natur nach für die Erklärung dieser behülflich. Die Arbeit aber, welche ich mir als die belohnende Frucht dieser Bestrebungen vorstelle, eine Archäologie und Mythologie des Weda, ist zur Zeit noch mehr ein Wunsch als eine Möglichkeit.

Tübingen am 26. November 1845.

Rudolph Roth.

Verzeichniss der Handschriften,

nach welchen der Verfasser die hauptsächlichsten der im Folgenden erwähnten Bücher kennt.

---

1. Rigweda Sanhitâ, vornehmlich nach nro. 199 u. 200 der Devanâgari-Handschriften der Bibl. Roy. zu Paris, und nro. 129 bis 132 des East India House. Beide MSS. sind sehr genau und accentuirt. (Meine Copie ist nach jener geschrieben und nach diesem collationirt.)

Anm. Ich habe die Sanhitâ des Rik (mit Ausnahme des ersten Ashtaka) überall nach der Eintheilung der Mandala citirt. Dieses macht die Benützung der Handschriften schwierig; ich habe aber nicht geglaubt, um eines vorübergehenden Uebelstandes willen von dem geschichtlich als richtig Erkannten abgehen zu dürfen.

2. Padatext derselben Sanhitâ. Nro. 37 bis 40. E. Ind. H.
3. Anukramaṇî derselben. Nro. 132. E. Ind. H.
4. Shaḍguruçishja's Commentar zur Anukramaṇî. Nro. 1823. und 2396. E. Ind. H., sowie ein Oxforder MS. mit einer in den beiden ersten fehlenden Einleitung.
5. Nirukta, nach einer Handschrift der Bibl. Roy. zu Paris, einer andern im Besitze des Herrn E. Burnouf und nro. 1751 und 1752, sowie 1378 des E. Ind. H.
6. Durga's Commentar zum Nirukta, 136 Dev. der

Bibl. Roy. zu Paris, nro. 357 und 358, sowie nro. 206. des E. Ind. H.

7. Naighaṇṭuka. Nro. 1743 und 1378 des E. Ind. H. und vier Oxforder Handschriften.
8. Commentar zu demselben von Devarâǵa. 1134. E. I. H.
9. Açvalâjana-Sûtren; Çrauta S., pûrva-shaṭka. 2075, 1660, 122. E. Ind. H.; uttara-shaṭka 1039 und 122 E. Ind. H. — Grihja S. 129, 986, 1039. E. I. H.
10. Aitareja Brâhmana. Eine Handschrift der Bibl. Roy. zu Paris; eine zweite enthaltend Buch 6—8 ebendaselbst; nro. 1721 und 1465. E. Ind. H.
11. Sâjana's Commentar zum Aitareja Brâhmana. 614 Blätter. Nro. 1836 des E. Ind. H. (Taylor.)
13. Desselben Commentar zum Rigweda. 2133 bis 2136. E. Ind. H. fol. (Colebrooke). Dieses MS. ist in Asht. II. sehr lückenhaft. Nro. 1861—1864 (Taylor), die Handschrift enthält Asht. 3—8; der Text ist durch einen wie es scheint des Sanskrit nicht unkundigen Schreiber häufig abgekürzt und zusammengezogen, Citate ausgelassen, von zwei oder drei Erklärungen Sâjana's nur die Eine gegeben.
13. Vâǵasaneja Sanhitâ. Nro. 2391. E. Ind. H.
14. Anukramaṇî derselben. Nro. 965. E. Ind. H.
15. Taittirîja Sanhitâ. Nro. 1701. 1702. E. Ind. H.
16. Kâṇḍânukramaṇî derselben. Nro. 965. E. Ind. H.
17. Atharvana Sanhitâ, nach einem MS. der Bibl. Roy. zu Paris; und nro. 682. (Kâṇḍa 1—10), 113 (K. 11 bis 20), 1137 (K. 1—6); sämmtlich im E. Ind. H.
18. Anukramani derselben (Brahmavedânukramaṇî) nro. 2142. E. Ind. H.
19. Çikshâ. Nro. 1981 und 1743. E. Ind. H.
20. Chandas. Nro. 1378 und 1743. E. Ind. H.

I.

Die Hymnensammlungen,

vorgetragen in der Versammlung der Orientalisten zu Darmstadt in der Sitzung vom 2. October 1845.

Sie haben mir erlaubt, hochverehrte Herrn, über einen Zweig der indischen Litteratur zu reden, welcher — wenn irgend einer — Anspruch auf allgemeine Theilnahme macht, und dessen Bearbeitung einer Vereinigung vieler Kräfte bedarf, aber auch weit die reichste Ausbeute liefern wird — über die Litteratur des Weda. Sie werden es billigen, dass ich, um diesem ausgedehnten Stoff einigermassen Raum zu machen, Alles das für bekannt ansehe, was bisher über den Weda geschrieben oder was von ihm veröffentlicht worden ist. Dessen ist so Weniges, und dieses Wenige ist so sehr Gegenstand der Aufmerksamkeit gewesen, dass es in allen orientalischen Kreisen hinreichend gekannt ist. —

Es hat ja über dem Weda das eigenthümliche Schicksal gewaltet, dass er erst verhüllt oder in's Ungeheure vergrössert durch brahmanische Geheimthuerei und Prunksucht, deren Wirkungen noch nicht gänzlich verschwunden sind, ein abschreckendes Gewirre von Schriften darbot, an welches Niemand sich getraute die Hand zu legen. Hatte endlich

H. T. Colebrooke in das Dunkel Licht gebracht, so war ihm dennoch die Bedeutung dieser Bücher zum Theile entgangen, und Fr. Rosen, welcher sie erkannte und der Mann war, die Entdeckung fruchtbar zu machen, sollte es nur vergönnt seyn, sich ein schönes Denkmal zu setzen, einen Anfang zu machen, welcher uns den Fortgang um so schwerer vermissen lässt, je mehr dieser durch wachsende Erfahrung sicherlich eine vollkommene Gestalt gewonnen hätte. Kein Anderer wollte in seine Fusstapfen treten; und so sind Rosen's Buch und Colebrooke's in ihrer Weise vortreffliche Abhandlung noch immer die einzigen Fundgraben für unsere Kenntniss des Weda. Ich kann das, was von dem Missionäre Stevenson für den Sâmaweda geschehen ist, kaum erwähnen; denn seine Textesausgabe ist weniger correct, als irgend ein leidliches Manuscript, und seine Uebersetzung ist gänzlich unbrauchbar.

Zu Colebrooke's Abhandlung sei mir gestattet hier diejenigen Ergänzungen zu fügen, welche ich aus Einsicht der handschriftlichen Quellen in Paris, London und Oxford zu schöpfen Gelegenheit hatte, Ergänzungen, welche sich auf das Verhältniss des ersten Weda zu den übrigen Hymnensammlungen und auf die indische Bearbeitung desselben beziehen sollen, und welche, sofern auf die einheimischen Vorarbeiten auch unsere Forchung sich stützen muss, an keinem besseren Orte niedergelegt werden könnten, als in einem gelehrten Kreise, der die Erforschung des Morgenlands sich zur Aufgabe gesetzt hat. Denn es könnte nach meiner Ueberzeugung der Geschichte des alten Orients — vielleicht der ganzen alten Geschichte — in diesem Augenblicke kein wesentlicherer Dienst geleistet werden, als eine Bekanntmachung und genaue Untersuchung der wedischen Schriften.

Die bekannte Bestimmung des Unterschieds zwischen

mantra und brâhmana, welche sich in allen möglichen Schriften zur Erklärung des Weda findet und in der Mîmânsâ ausführlich behandelt wird, nach welcher der mantra gewöhnlich metrisch und eine Ausrufung, das brâhmana meist in ungebundener Rede und praktisch religiöse Vorschrift ist, — diese Bestimmung bezeichnet auch die Grundeintheilung der wedischen Bücher. Sie zerfallen in Hymnensammlungen und liturgische Werke. Dass die ersteren nicht allein ihrer Entstehung, sondern auch ihrer Sammlung nach älter seyen, als die letzteren, dürfen wir, glaube ich, so lange keine Beweise dagegen vorliegen (und ich habe deren keinen finden können) für feststehend ansehen.

Unter den fünf wedischen Büchern, welche Sanhitâ genannt werden, sind aber nur vier Hymnensammlungen. Die fünfte, die Taittirijasanhitâ, welche als ein Haupttheil des Jagurweda betrachtet wird, ist ein liturgisches Buch, das für diesen Weda dieselbe Stelle vertreten mag, welche das Aitareja Brâhmana am Rigweda einnimmt. (Sie wird auch Taittirija Brâhmana genannt.)

Unter diesen vier Sammlungen von Hymnen hat die des Rik den beträchtlichsten Umfang, sie mag sich in Allem auf nahezu eilftausend Verse belaufen. Die Atharwahymnen sind beinahe eben so zahlreich; die Vâgasanejasanhitâ mag den halben Umfang des Atharwa und die Sâmasanhitâ die Hälfte der Vâgasaneja betragen. Hieraus ergäbe sich für die vier Sammlungen vereint die ungefähre Zahl von dreissigtausend Distichen.

Colebrooke hat in seinen Abhandlungen zwar da und dort bemerkt, dass ganze Hymnen, Strophen oder einzelne Verse des Einen Weda auch in einem andern oder in allen übrigen sich wiederfinden, ohne jedoch hierüber nähere Bestimmungen zu geben. Es scheint mir aber wichtig, den

Gesammtumfang der in den Weden auf uns gekommenen alten Dichtungen und ihre Vertheilung in den einzelnen Sammlungen bemessen zu können, weil von hier aus der erste Schritt zur Bestimmung des gegenseitigen Verhältnisses der verschiedenen Weden wird gemacht werden müssen. Was ich darüber zu geben weiss, ist Folgendes.

Die Sanhitâ des Sâmaveda ist nach dem Zeugnisse der indischen Commentatoren, z. B. Sâjana's in der Einleitung seiner Erklärung des Rik, vollständig im ersten Weda enthalten, d. h. die einzelnen Verse oder Strophen des Sâma finden sich wieder in dem Zusammenhange der Hymnen des Rik. Etliche ganz seltene Ausnahmen von Versen, die der Rik nicht hat, finden sich jedoch. Die Nachweisungen im Einzelnen wird Dr. Th. Benfey's Ausgabe dieser Sanhitâ, welcher wir entgegen sehen, vollständig geben.

Die Vâǵasanejasanhitâ des Jagus dagegen schliesst eine Anzahl von Abschnitten in sich, welche ihr eigenthümlich sind. Aus einer Durchsicht mehrerer Theile dieses Buches, für welche ich übrigens nur spärliche Hülfsmittel hatte, hat sich mir ergeben, dass etwa die Hälfte des Ganzen im Rik wiederkehrt; die andere Hälfte besteht zu einem grossen Theile aus Opferformeln, z. B. die bis in Hunderte gehenden Swâhâ, und nur etwa ein Viertheil des Ganzen sind dieser Sammlung eigenthümliche Bruchstücke von Liedern oder Anrufungen in ungebundener Rede.

Für den Atharwaweda ist es mir schwieriger, ähnliche Bestimmungen zu geben, denn wie wir ihn überhaupt stiefmütterlich behandelt sehen, so hat er auch keinen Commentator gefunden, und das einzige Hülfsmittel, dessen ich habhaft werden konnte, ist eine nachlässige Copie der Anukramani dieses Weda, die sich die Metren der einzelnen

Verse weit angelegener seyn lässt, als andern Angaben. Ausser den Götternamen finde ich als Rishi (oder Hymnendichter) nur Atharwa und Bhrigu, Angiras genannt, obwohl nicht nur Strophen, sondern ganze Hymnen von dreissig bis vierzig Versen, die im Rigweda ihren Verfasser haben, in den Atharwa aufgenommen sind. Es ist aber dennoch leicht zu sehen, dass dieser Weda weit mehr eigenthümliche Stücke enthält, als die Vâgasaneji, und dass das, was ihm mit der Riksanhitâ gemeinschaftlich ist, sich etwa auf ein Drittheil seines Umfanges beschränkt.

Die wichtige Frage, welche sich an diese Bestimmung des äusserlichen Verhältnisses der vier Liedersammlungen anschliessen muss, ist diese: hat jede der Sanhitâ ihren unabhängigen Ursprung? sind sie theilweise von einander entlehnt? oder ist endlich Eine derselben, und es könnte keine andere seyn, als die des Rik, als Quelle der übrigen zu betrachten? Eine genügende Antwort hierauf wird natürlich erst möglich seyn, wenn wir nicht nur den Inhalt jedes Weda, sondern auch die Abweichungen der Texte, die in vielen Fällen sehr erheblich sind, im Einzelnen vor uns haben werden. Es kann sich jedoch schon aus der Verschiedenheit der Anordnung, welche in diesen Sammlungen befolgt ist, eine allgemeine Vorstellung hierüber ergeben, und es möge mir darum erlaubt seyn, auf diese näher einzugehen.

In Beziehung auf die Anwendung des Rigweda darf man sich durch die Einrichtung der Handschriften, wie sie uns jetzt ohne Ausnahme vorliegen, nicht täuschen lassen. Die Eintheilung, welche sie geben, ist bekanntlich eine rein äusserliche, gleichförmige Zerschneidung in acht Theile (Ashṭaka), sofort je in acht Unterabtheilungen (adhjâja, Lectionen), und endlich in Sectionen (varga) von je fünf Versen. Man könnte hiernach glauben, ein ungeordnetes Aggregat

von Liedern vor sich zu haben, dass nur um äusserlicher Anhaltspunkte willen in dieser Weise getheilt wäre. Es besteht aber neben dieser Theilung eine ganz andere, wie wir sie jetzt vornehmlich aus Sâjana's Commentare kennen. Dieselbe hat zu ihrem weitesten Masse das Mandala (Kreis, Buch), innerhalb desselben den Anuvâka (Capitel) mit einer Anzahl von Hymnen (sûkta), die wiederum in ihre Distichen (rc) zerfallen.

Diese Eintheilung der zehn Mandala ist ohne allen Zweifel die ursprüngliche, von dem Sammler dieser Gesänge so festgestellt, wie sie auf uns gekommen ist. Hymnen, welche demselben Verfasser oder derselben Familie durch die Ueberlieferung zugeschrieben wurden, oder Hymnen, welche der gleichen Opferhandlung angehören, wie die Somahymnen des neunten Mandala, sind hier ohne Rücksicht auf den äusseren Umfang in Einen Abschnitt vereinigt [1]).

Die ersterwähnte Zertheilung dagegen scheint ihren Grund zu haben in dem Bedürfnisse gleichmässiger Abschnitte für den Gebrauch des Weda in den Schulen. In dem fünfzehnten Abschnitte der dem Çaunaka zugeschriebenen Prâtiçâkhja-Sûtren findet sich eine Zusammenstellung von Regeln über die Lesung des Weda im Unterricht, die hierauf Bezug zu haben scheinen. Der Lehrer recitirte je zwei oder drei Distichen, entsprechend der Länge oder Kürze der Versmaasse, welche von den Schülern der Reihe nach wiederholt wurden. Eine solche Portion heisst praçna (Frage) und aus sechzig derselben und darüber, sagt das Sûtra, d. h. aus ungefähr 150 Versen, bestehe ein adhjâja, eine Lection des Weda, welche zugleich wirkliche Lesung in der Schule ist [2]).

Ausserdem, dass es widersinnig wäre, da wo eine sachliche Eintheilung des Stoffes besteht, eine blos formale für

die ursprüngliche zu halten, haben wir für das höhere Alter der Mandala-Abtheilung den Beweis im Sprachgebrauche der ältesten Erklärer des Weda. Das Nirukta nennt den Rigweda an mehreren Stellen und immer mit der Bezeichnung daçatajjas, die Zehntheile. Dieselbe Weise der Bezeichnung findet sich in den Prâtiçâkhja-Sûtren, welche älter sind als das Nirukta, im Commentar des letzteren und in einer Menge anderer Bücher. Auch die Anukramanikâ des Rik hat diese Theilung, obwohl sie in den MSS. äusserlich in Ashtaka getrennt wird. — Hieraus geht auch hervor, dass es unnatürlich wäre, einer künftigen Ausgabe dieser Sanhitâ irgend eine andere Eintheilung zu Grunde zu legen, als die der zehn Mandala *). Denn wie auch immer die Kritik über den geschichtlichen Werth der die Verfasser der Wedahymnen betreffenden Ueberlieferung im Einzelnen entschieden wird, so hat diese Tradition doch für den Sammler des Weda und für die ältesten Erklärer gegolten und lässt sich überdiess aus der Verwandtschaft der Vorstellungen und der Sprache beweisen, dass in der jetzigen Ueberarbeitung des Weda meist Hymnenmassen zusammengeordnet sind, welche auch einen gemeinschaftlichen Ursprung gehabt haben müssen und möglicherweise vorher in besonderen Sammlungen vereinigt gewesen sind.

In den Mandala selbst wiederum besteht eine Ordnung. Es lässt sich in den meisten Fällen aufweisen, warum die Hymnen in dieser bestimmten Folge gegeben sind. Dass eine Rücksicht auf die rituelle Bedeutung derselben thätig ge-

*) Rosen hat wohl um äusserer Rücksichten willen das erste Ashtaka publicirt; das ganze erste Mandala wäre ihm zu umfassend gewesen, denn es enthält 190 Hymnen und reicht beinahe bis an das Ende des zweiten Ashtaka.

wesen sey, ist sichtbar, sie stand aber im Bunde mit dem Grundsatze jeder Eintheilung, Gleichartiges zusammenzustellen. Gesänge, welche an Agni gerichtet sind, folgen sich und nehmen meist die erste Stelle in den einzelnen Büchern ein, sofort die Indrahymnen u. s. w. Doch geht dieses nicht so weit, dass wir annehmen dürften, die Sammlung sey um liturgischer Zwecke willen gemacht. Der Rigweda enthält sogar Hymnen und Hymnentheile, welche von dem in diesem Stücke sehr gewissenhaften Commentator keiner religiösen Handlung zugetheilt werden können. Ich glaube vielmehr, dass man den Rik mit vollem Grunde den geschichtlichen Weda nennen kann. Und seine Sammlung ist ein bewundernswürdiges Werk, das den wissenschaftlichen Sinn dieses Volkes schon in einem Alterthume beurkundet, das — wie ich weiterhin werde beweisen können — über die Zeit der Sammlung homerischer Gesänge weit hinaufreicht. Mehr als ein Tausend jener heiligen Lieder sind hier vereinigt, mit welchen die Vorväter wohnend um die Ufer der fünf Ströme, für sich und ihre Heerden Gedeihen erfleht, die aufgehende Morgenröthe begrüsst, den Kampf des blitztragenden Gottes mit der finsteren Macht besungen und die Hülfe der Himmlischen gepriesen hatten, die in ihren Kämpfen sie rettete. Und diese Lieder sind zusammengetragen, nicht etwa weil der Kultus in dieser Weise ihrer bedurft hätte, — sondern unverkürzt und wohlgeordnet sollte hier der ganze Schatz dieser alten Poesie aufbewahrt werden. — Man würde sich überdiess täuschen, wenn man glaubte, der Weda enthalte ausschliesslich religiöse Lieder; es hat sich eine Anzahl von Stücken eingeschlichen, welche in keiner Beziehung zu der Götterverehrung stehen.

Im zehnten Mandala z. B. steht ein Lied, in welchem ein Würfelspieler seinen verderblichen Hang, der ihn wider

die besten Vorsätze immer wieder zu neuer Sünde verführe, auf ergreifende Weise beklagt. Ein anderes Stück im siebenten Mandala, dem Vasishtha zugeschrieben (wovon Colebrooke schon eine vorübergehende Notiz gegeben hat), beschreibt in scherzender Weise das Aufleben der Frösche beim Beginne der Regenzeit und vergleicht ihr Gequäcke mit dem Singen der Brahmanen beim Opfer. Eine sehr häufige Hymnenform (von welcher Beispiele in dem bekanntgemachten Theile des Rik fehlen) ist die dialogische, Unterredungen der Götter unter sich oder des Gottes mit einem Rishi. Im vierten Mandala z. B. spricht Vâmadeva mit Indra, und spottet seiner: „was mag Indra mir verbieten! man achtet seiner nicht unter den Gebornen noch unter denen, die geboren werden sollen.“ Für diese und ähnliche Stücke sind die Erklärer in Verlegenheit, den rishi und die devatâ anzugeben; man hat aber bei jenem Liede des Spielers lieber die Würfel zur devatâ gemacht, als dass man diese steifen Bestimmungen hätte aufgeben wollen. Je weniger aber diese Ueberbleibsel alter Dichtung in den hergebrachten Rahmen der liturgischen Formen passen wollen, um so merkwürdiger sind sie sicherlich für uns, und man wird in mancher Hinsicht leichter aus ihnen zu einer Vorstellung über die ältesten Zustände des Volks und den Charakter dieser Literatur kommen, als aus den in regelmässiger Form gemachten Hymnen. Doch will ich keineswegs sagen, dass jene Stücke zu den allerältesten gehören; die Mehrzahl derselben trägt im Gegentheile deutliche Spuren späterer Entstehung.

Die Sanhitâ des Rigweda macht also darauf Anspruch, die Lieder vollständig zu geben, so wie der Rishi sie gesprochen, oder — nach dem Ausdruck der Erklärer — sie gesehen hat. Nicht so die Sammlungen des Sâma und

des Vâgasaneja-Jagus. Beide geben einzelne Verse oder einzelne Strophen, die unter sich keineswegs nothwendig in einer innern Verbindung stehen, sondern diese erst empfangen durch den Ritus, welchen sie begleiten. Im Sâma glaube ich überdiess bemerkt zu haben, dass nicht nur das Metrum, das vermöge seiner Verbindung mit der Melodie in den Opfergebräuchen schon frühe eine bedeutende Rolle zu spielen anfing, sondern selbst das zufällige Vorkommen derselben oder gleichlautender Wörter für die Aufeinanderfolge der einzelnen Verse manchmal von Einfluss gewesen ist. — Dass das erste Princip der Anordnung in beiden Weden ein liturgisches sey, bedarf keiner Bestätigung, und das Wichtigste, was für den Einen wie für den andern geleistet werden kann, besteht in der Nachweisung dieser mehr oder weniger losen Verbindung des Textes mit der Cerimonie. Die Erklärung desselben aber, wie wir sie fordern, wird nothwendig auf den Zusammenhang der Stellen, d. h. auf den Rik zurückgehen müssen. Beide verlangen also eigentlich nur da eine Erläuterung, wo sie vom ersten Weda abweichen.

Denn wenn man auch — um die erwähnte Frage nach dem Entstehungsverhältnisse dieser drei Sammlungen wieder aufzunehmen — wenn man auch annehmen wollte, Sâma und Jagus oder Einer von beiden sey früher gesammelt, als die Riksanhitâ, so wird man doch nicht läugnen können, dass die in der letzteren enthaltenen Hymnen dieselben seyen, welchen jene Stücke entnommen wurden; man wird nicht dahin kommen können, das Verhältniss so weit umzukehren, dass man die Hymnen des Rik für Umkleidungen, Erweiterungen der rituellen Abschnitte hielte. Denn die letzteren, wie wir sie in jenen beiden Sammlungen finden, haben keine selbständige Auffassung, sie sind einem Zusammenhange ent-

nommen, und in den ersteren wäre die Hülle bedeutender als der Kern.

Die Annahme einer Priorität der Sammlung der liturgischen Weden hätte aber in sich durchaus nichts Unwahrscheinliches. Es ist vielmehr der natürliche Gang, dass zuerst dem unmittelbaren Bedürfnisse Genüge geleistet wird, ehe man zu dem abgeleiteten kömmt. Man sammelte jene Bruchstücke, wie sie im Cultus üblich waren, Ueberbleibsel vollständiger Gesänge, welche vor andern Theilen dieser Lieder für die religiöse Handlung Bedeutung gewonnen hatten — man sammelte sie, weil man ihrer bedurfte für Reglung des Ritus, der in der Folge zu einem so ungeheuren Systeme anwachsen sollte. Erst in zweiter Stelle kam man an die Sammlung der vollständigen Hymnen, auf denen das Ritual fusste, und da diejenigen Hymnentheile, welche Sâma und Jagus enthalten, schon durch die Schrift und durch ihre liturgische Bedeutung vor Aenderungen geschützt gewesen wären, während das ungetheilte Lied vielleicht noch einzig in der Erinnerung oder da und dort zerstreut und als nicht unmittelbar zur heiligen Handlung gehörig, auch weniger gewissenhaft aufbewahrt wurde, so wäre es erklärlich, wenn jene beiden Sanhitâ Abweichungen des Textes enthielten, welche für die betreffenden Stellen älter wären, als der Text des Rik. Ja man kann noch weiter gehen und zugeben, dass, wie die Sammlung des Rik schon in gewissem Sinne auf wissenschaftlichem Bedürfnisse beruht, die Wissenschaft auch nach der Weise alter und neuer Zeiten, zu viel thun wollte, dass man sich Verbesserungen erlaubt, Gleichförmigkeit herzustellen gesucht hätte, dass wir also im Rik schon eine bewusste Ueberarbeitung vor uns haben würden. Gewisse Spuren zeugen wenigstens von äusserlichen Verschmelzungen; und wiewohl ich nicht glauben kann, dass der Sammler des

Rik sich wesentliche und weitgreifende Veränderungen erlaubt hätte, so möchte ich doch nicht wagen, mich gegen die Annahme einer Ueberarbeitung auszusprechen, ehe wir die Masse der Textesabweichungen des Sâma wenigstens, welche weit bedeutender sind, als die der Vâǵasaneji, vor uns haben. Die erwähnte Ausgabe jenes Weda wird hierüber die genügendste Auskunft geben.

Für den Atharwa scheint sich jene Frage leichter zu entscheiden. Diese Sammlung enthält nicht einzelne zusammenhangslose Verse, sondern vollständige Lieder und hat eine sachliche Ordnung. Sie ist in dieser Hinsicht der Sanhitâ des Rik gleich, und man kann sie wirklich eine Ergänzung des ersten Weda nennen, eine Ergänzung, welche die hymnologischen Erzeugnisse einer Zeit umfassen sollte, wo der Mantra bereits nicht mehr Ausdruck unmittelbaren religiösen Gefühls, sondern zur Zauberformel geworden war. Dieser Weda enthält darum vorzugsweise Sprüche, welche gegen verderbliche Wirkungen der göttlichen Gewalten, gegen Krankheit und schädliche Thiere schützen sollten, Verwünschungen der Feinde, Anrufungen heilsamer Kräuter und für allerlei Vorkommnisse des gewöhnlichen Lebens, um Schutz auf Reisen, Glück im Spiele und ähnliche Dinge [5]). In den Stücken, welche ihm mit dem Rik gemeinschaftlich sind, erlaubt er sich eine grosse Menge Umstellungen und Aenderungen, welche übrigens in den meisten Fällen willkürlich scheinen. Die Sprache in den ihm eigenthümlichen Abschnitten nähert sich dem fliessenden Ausdrucke der späteren Zeit, hat übrigens die grammatischen Formen der älteren Lieder. Zwischen ihm und dem Rik besteht ausserdem die eigenthümliche Beziehung, dass auch der letztere gegen den Schluss (im letzten Anuvâka des zehnten Mandala) eine bedeutende Anzahl von Abschnitten enthält, welche vollständig den Charakter der

Atharwahymnen tragen und in diesem Weda auch wirklich sich wiederfinden.

Ausser jenen allgemeinen Kennzeichen einer späteren Entstehung dieses Weda finden wir aber noch eine Zahl besonderer Merkmale, unter welchen ich hier das Eine anführe. Die Hymnen des Rik preisen vielfach die Rettungen, welche Indra, die Açwin und andere Götter ihren Voraeltern haben angedeihen lassen. Alle Namen der Geretteten aber liegen jenseits der Zeit der Verfasser selbst, und selten begegnet man dem Namen eines wedischen Rishi. Im vierten Buche des Atharwa aber findet sich z. B. eine Hymne, welche Mitra und Varuna anruft, den Flehenden so zu schützen, wie sie — nicht etwa Dadhjac, Rebha, Pedu und Andre, sondern Gamadagni, Vasishtha, Medhâtithi, Purumîlha u. s. f. geschützt haben, alles Namen von Männern, welche durch die Ueberlieferung zu Verfassern der Hymnen des Rigweda gemacht sind[4]).

Es scheint so nach Allem keinen Zweifel zu leiden, dass der Atharwa nicht nur später gesammelt sey, als der Rik, sondern auch später entstanden; und es liegt uns in beiden zusammen die Masse der Hymnendichtungen zweier Perioden vor. Diese nach ihrem ganzen Umfange kennen zu lernen, muss aber wohl das Erste seyn, was wir in diesem Gebiete thun können, und eine Bearbeitung dieser beiden Weden sollte desshalb der Durchforschung des liturgischen Systemes vorangehen, von welchem aus wiederum erst Sâma und Vâgasaneji Licht empfangen können. Es ist nicht möglich, die praktisch religiösen Schriften, die Brâhmana und was mit ihnen zusammenhängt, vollständig zu bemeistern, ohne Kenntniss des Hymnentextes, um welchen her der ganze Ritus sich reiht; während wir auf der andern Seite nicht hoffen können, in dem geschichtlichen Verständnisse

der alten Dichtungen durch eine Litteratur wesentlich gefördert zu werden, welche nur einen erstarrten, durch den Ritus bestimmten Sinn für jene Texte hat. Was wir aus ihr nehmen werden, ist die Erklärung einzelner liturgischer Vorstellungen, die schon in den Hymnen sich finden. — Das ganze System des Cultus aber ist an sich selbst ein sehr bedeutender Gegenstand der Untersuchung und wohl werth der Mühe, welche seine Erklärung kosten wird. Der Umfang der Schriften, die hieher gehören, ist ausserordentlich. Alle Brâhmana, eine grosse Zahl der Upanishaden und die zahlreichen Çrauta und Gṛhja sûtren liegen in dem Kreise dieser Untersuchungen [5]).

Um nunmehr davon Rechenschaft zu geben, wie der Weda auf uns gebracht worden und was für den Rigweda insbesondere durch die einheimische Grammatik und Erklärung geleistet worden ist, muss ich eine Klasse von Schriften zur Sprache bringen, von welcher meines Wissens bisher in der indischen Litteratur noch nicht die Rede gewesen ist, die aber in hohem Grade verdienen, in dieselbe eingeführt zu werden, — die Prâtiçâkhja sûtren.

Ich habe drei Schriften dieses Titels aufgefunden. Die umfangreichste und wichtigste unter denselben ist Çaunaka zugeschrieben und besteht aus achtzehn Paṭala. — Ein zweites Buch trägt den Namen Kâtjâjana's (desselben ohne Zweifel, der als Verfasser der Anukramanî zum Rik und zur Vâgasanejasanhitâ genannt wird) und zählt acht adhjâja. Ein drittes Prâtiçâkhja endlich ist bis jetzt ohne Verfasser. Der Anfang des Textes, sowie des Commentars, welcher ohne Zweifel irgend eine Notiz über den Verfasser oder die Schule gegeben hätte, fehlt in der einzigen Handschrift hievon, welche ich zu Oxford gefunden habe. — Dass mehrere Schriften dieses Namens in der Ber-

liner Sammlung sich befinden, habe ich erst kürzlich erfahren und mir noch keine Kenntniss darüber verschaffen können. Aus der Angabe des Umfangs der Berliner Handschriften schliesse ich aber, dass keine derselben das dem Çaunaka zugeschriebene Prâtiçâkhja, das bedeutendste unter den dreien, seyn dürfte. Wenn die Bemerkung, welche für zwei Nummern gemacht wird, dass sie aus drei Kapiteln bestehen, richtig ist, so wäre hier noch ein viertes Prâtiçâkhja zu finden.

Ich muss mich also in meinen Angaben auf das beschränken, was ich aus den bis jetzt mir zu Gebote stehenden, für das zweite und dritte dieser Bücher, sehr unvollkommenen Hülfsmitteln habe ersehen können. — Diese Schriften enthalten Regeln über den elementaren Theil der allgemeinen, insbesondere aber der wedischen Grammatik, über den Accent, über den Sandhi, über Lautveränderung (z. B. die Nati, Verwandlung der Dentale in Cerebrale), über die Dehnung der Vocale im Weda (pluti), über Aussprache, über die verschiedenen pâṭha des Weda u. s. f. Das erste Prâtiçâkhja enthält überdiess einen Abschnitt über Metrik, der für den Weda weit mehr Werth hat, als das den Vedânga zugezählte, ganz unbedeutende Buch Chandas.

Dass die gemeinschaftliche Benennung dieser Schriften, Prâtiçâkhja-sûtrâṇi, nicht die ursprüngliche seyn kann, geht aus der Bedeutung des Wortes hervor: „grammatische Lehrsätze, wie sie in den einzelnen Çâkhâ oder Schulen gelten.“ In einem Commentare zu Gobhila's Çrautasutren wird eines derselben als Mâdhjandina-çâkhîja-prâtiçâkhja bezeichnet, als Sammlung derjenigen Lehrsätze, welchen die bekannte Wedenschule der Mâdhjandina folgte. Aus einer Stelle im ersten Buche des Nirukta, sowie aus der Einleitung und den Kapitelunterschriften des

ersten Prâtiçâkhja, schliesse ich aber, dass diese Bücher früher pârshada geheissen haben, „was von der Versammlung angenommen ist, ihr angehört," und es wäre dieser Benennung noch die besondere Bezeichnung der Schule beigegeben gewesen, also Mâdhjandinapârshada u. s. f. Dieselbe Stelle des Nirukta beweist auch, dass diese Bücher älter sind, als Jâska, und dass sie von ihm als Lehrbücher der verschiedenen Grammatiker-Schulen (carana) gekannt waren. Nehmen wir nun, um auf eine ungefähre Zeitbestimmung zu kommen, nach der gangbaren und ziemlich sicher bewiesenen Ansicht das Jahr 350 v. Chr. als Zeit Pânini's, setzen wir ferner Jâska nur fünfzig Jahre früher, so haben wir für den letzteren das Ende des fünften Jahrhunderts. Da nun Jâska die Prâtiçâkhja kennt, so müssen dieselben bereits im fünften Jahrhundert abgefasst gewesen und als maasgebend anerkannt worden seyn. Diese Bücher selbst wiederum kennen eine grosse Zahl noch älterer Grammatiker (in Allem etwa dreissig Namen) und selbst Schulen. Diese müssten also in den Anfang des fünften oder an's Ende des sechsten Jahrhunderts fallen.

Um von hier aus weiter zu beweisen, muss ich der verschiedenen Schreibeweisen des Weda, der Pâṭha erwähnen. Ihrer sind nach der Darstellung der Prâtiçâkhja drei, der Sanhita-pâtha, der Pada-pâṭha und der Krama-pâṭha. Sanhita-pâtha heisst die natürliche Schreibeweise mit Beobachtung der Regeln für Sandhi. Der die einzelnen Wörter und beziehungsweise Wortheile trennende Pada-pâṭha ist durch Rosen's Ausgabe hinreichend bekannt. Der Krama-pâṭha, von welchem wir bis jetzt noch kein gedrucktes Specimen haben, ist ein zweifacher, Buchstaben-Krama und Wort-Krama (varṇa-krama und pada-krama); der erstere verdoppelt je den ersten Con-

sonanten einer Consonantengruppe (die meisten Handschriften der Vâǵasaneji sind in dieser Weise geschrieben); der Wort-Krama nimmt je zwei Wörter des Satzes zusammen, und wiederholt je das zweite derselben mit einem Folgenden. In diesem Pâṭha selbst wiederum ist eine Zahl von Veränderungen möglich, die ich hier übergehe.

Wir kennen sogar die Urheber dieser Schreibeweisen. Çâkalja wird von Jâska als Verfasser des Pada-pâṭha (wenigstens zum Rigweda) namhaft gemacht, und andere Nachrichten, welche wir über ihn in den Prâtiçâkhja und selbst in Pânini haben, widersprechen dieser Angabe nicht. Dieser Grammatiker und seine Schule scheinen überhaupt einen grossen Einfluss auf die Gestaltung des Weda, mindestens des Rik, gehabt zu haben. Die Orthographie der Handschriften, wie sie auf uns gekommen und wie sie in den Prâtiçâkhja bis auf die kleinsten Besonderheiten hinaus festgestellt ist, ist vorzugsweise die jenes Lehrers, und die dem Kâtjâjana zugeschriebene Anukramant des Rik nennt die Sanhitâ, deren Register sie ist, d. h. die uns jetzt vorliegende Riksanhitâ, çâkalaka ṛgvedâmnâja, die von Çâkalja's Schule herrührende Redaction des Rigweda. Weitergehende Untersuchungen können ohne Zweifel hiezu noch mehr Stoff sammeln und den merkwürdigen Umstand der verschiedenen Redactionen des Weda in hohem Alterthume noch mehr in's Licht setzen. Nur muss man sich hüten, hierin den Angaben der Purâna, die uns von allen möglichen Câkhâ (Schulen oder Abtheilungen) dieses und jenes Weda erzählen, zu vielen Glauben beizumessen. Die zahlreichen Citate in älteren Schriften, selbst in den Büchern, welche zur Liturgie des Weda gehören, werden uns darüber weit sicherer belehren.

Ueber die dritte Schreibeweise des Weda, den Krama-

pâṭha, wissen wir wenigstens — durch eine Angabe des ersten Prâtiçâkhja — dass der Wortkrama in seiner einfachsten Gestalt von Pancâla, dem Sohne Babhrus herrührt, (welchen ich übrigens an keinem andern Orte genannt gefunden habe).

Man sieht leicht, dass diese verschiedenen Weisen, den Wedatext zu schreiben, keinen andern Grund haben können, als die möglichste Sicherstellung desselben; in gewissem Grade bezwecken sie auch schon seine Erklärung. Der letztgenannte Krama ist nichts anders, als die Einführung des Pada-pâṭha in den Sanhita-pâṭha selbst; jedes Wort erscheint zuerst in seiner Padagestalt und alsdann in der Verbindung des Satzes.

Nun wird man aber zugeben, dass so ausgesuchte Massregeln für Fesstellung eines Textes nicht von dem Verfasser desselben, auch nicht von einem Sammler können getroffen worden seyn, sondern dass sie einer Zeit angehören müssen, für welche dieser Text bereits etwas vollkommen Fesstehendes, für welche er ein Gegenstand des Studiums, und zwar des sorgfältigsten, ja kleinlichen Studiums, selbst ein Gegenstand der Controverse in den Schulen geworden war (wie dieses Alles aus den Prâtiçâkhja belegt werden kann), mit Einem Worte einer Zeit, welche des Verständnisses des Weda bereits nicht mehr sicher war, und ihn wenigstens äusserlich durch genaue Reglung der Lesung und Schreibung gegen missverstehende Aenderungen schützen musste.

Hatten wir nun oben gefunden, dass die in den Prâtiçâkhja als Bearbeiter des Weda namhaft gemachten Lehrer, Çâkalja und Andere, mindestens in den Anfang des fünften oder in das Ende des sechsten Jahrhunderts v. u. Z. fallen müssen, so können wir jetzt aus der Natur dessen, was sie für den Weda gethan haben, den Schluss machen,

dass zwischen ihnen und der Sammlung jener Texte mehrere Menschenalter müssen verstrichen seyn, und dass dieselbe somit nicht später fallen kann, als in das siebente Jahrhundert. — Durch welchen muthmasslichen Zeitraum hinwiederum die Entstehung dieser Lieder von ihrer Sammlung wird getrennt gewesen seyn, ist eine Frage, welche freilich niemals mit Sicherheit wird zu beantworten seyn, der wir aber ziemlich nahe kommen können durch Ermittlung des Antheils, welchen der Sammler an der jetzigen Gestalt des Weda hat, dieser Antheil selbst aber wird sich uns ergeben einestheils aus inneren Merkmalen des Textes selbst, anderntheils aus der Vergleichung des Sâma und der Vâgasaneji.

Wie genau alle diese den Weda betreffenden Fragen mit der Geschichte der durch ihr hohes Alterthum merkwürdigen Grammatik zusammenhängen, geht aus dem Obengesagten hervor. Der Weda war der erste Gegenstand, an welchem sie sich übte, und so liegen in ihr im Keime vereinigt die später auseinandertretenden Wissenschaften, die Wedenerklärung und die allgemeine Grammatik, deren älteste, in der indischen Litteratur gleich hoch gestellte Vertreter für uns Jâska und Pânini sind.

Dem ersteren wird das Naighantuka und Nirukta, die Quellen aller späteren Exegese, zugeschrieben. Dass beide unmittelbar zusammengehören leidet keinen Zweifel, ich glaube aber, dass das Naighantuka älter ist, als das Nirukta; wofür ich mir die Beweise für einen anderen Ort vorbehalten muss. Hienach könnte also Jâska, wenn ihm das Nirukta angehört, nicht auch Verfasser des Naighantuka seyn. Die letztgenannte kleine Schrift ist in ihrem ersten Theile ein wedisches Wörterbuch, im zweiten eine Sammlung schwieriger oder ungewöhnlicher, aus dem Texte

des Weda genommener, und ohne alle Veränderung oder Erklärung aneinander gereihter Wörter. Der dritte Theil derselben ist eine Zusammenstellung sämmtlicher Götternamen nach ihren drei Gebieten (sthâna) Erde, Luftraum und Himmel. Das Nirukta selbst ist nichts anderes als eine Erklärung des Naighantuka (daher auch sein Name), zu dessen Citaten es die Textstellen beibringt und commentirt.

Man ist bisher geneigt gewesen, dem Nirukta ein sehr hohes Alter beizulegen. Dass es zu dem Aeltesten gehöre, wes wir ausser den wedischen Schriften von indischer Litteratur haben, ist nicht zu bezweifeln, es zeigt aber durch seinen Inhalt, dass es einer bereits sehr vorgerückten Periode der Grammatik und Erklärung angehört. Dass es jedoch immerhin älter sey, als Pânini, können wir aus dem weniger entwickelten Stande, besonders des technischen Theiles der grammatischen Wissenschaft im Nirukta schliessen. Denn neben einem gewissen Reichthume grammatischer Ausdrücke fehlen ihm doch die grössere Mehrzahl der eigentlichen Kunstworte, von welchen es nicht glaublich ist, dass sie sämmtlich Pânini's eigene Schöpfung wären. Algebraische Bezeichnungen, wie Pânini sie hat, kennt Jâska gar nicht. — Dass der erstere Jâska's nicht erwähnt, wiewohl er hiezu an manchen Stellen Gelegenheit hatte, kann nunmehr, nachdem wir eine so grosse Zahl entschieden älterer Grammatiker kennen, deren von ihm nicht gedacht wird, nicht mehr auffallend seyn, und würde höchstens beweisen, dass dieses Buch zu Pânini's Zeit noch nicht der allgemeinen Verbreitung und Achtung genoss, zu der es später gelangt ist. Die in manchem Betrachte sehr merkwürdige Einleitung des Nirukta, welche den Abriss eines grammatischen und exegetischen Systemes enthält, macht

uns mit den Ansichten Jâska's und seiner Vorgänger bekannt, und es ist uns auf diese Weise möglich, eine vollständige Vergleichung zwischen diesen älteren Grammatikern und Pânini anzustellen. Hiefür glaube ich auf die Ausgabe und Erklärung des Nirukta verweisen zu dürfen, welche ich unverweilt unter die Presse zu geben gedenke. — Nur Einen Abschnitt aus jener Einleitung möge mir erlaubt seyn etwas näher zu besprechen, da er geeignet ist, auf das Alter des Weda und seiner Erklärung Licht zu werfen.

Jâska erwähnt die Meinung des Grammatiker Kautsa, dass die Gesänge des Weda für grammatische und logische Erklärung unzugänglich seyen; denn ihr Sinn, sagt Kautsa, sey durch die Brâhmana und durch die Anwendung der Hymnen im Ritus festgestellt, verbiete also eine freie Erklärung. Die Hymnen, sagt er ferner, enthalten sogar Widersinniges und Unmögliches; sie widersprechen sich selbst, wenn sie z. B. sagen: „es gibt nur Einen Rudra und keinen zweiten;" bald: „unzählbar sind die Tausende der Rudra über der Erde;" sie enthalten endlich, meint Kautsa, vollkommen unverständliche Stellen. Zu dem letzten Vorwurfe sagt Jâska, dass es nicht der Fehler des Balkens sey, wenn der Blinde ihn nicht sehe, sondern der des Mannes, und sucht die übrigen im Einzelnen zu widerlegen oder zu erklären. Dass der Sinn der Hymnen durch ihre rituelle Bedeutung bestimmt sey, wie sie in den Brâhmana gelehrt wird, sey keineswegs ein Uebelstand, da diese Bücher die richtige Auffassung geben. — Jâska (wie dieses noch aus einer Menge anderer Stellen des Nirukta erhellt) und vor ihm Kautsa hatten also bereits das ganze System des Ritus und die genau geregelte Anwendung der wedischen Texte in der religiösen Praxis vor sich, sie kannten eine Anzahl der Grundwerke des Kalpa, der Brâhmana, und der rationalistische

Kautsa konnte den Weda für sinnlos und die Brâhmana für falsche Erklärungen halten. Man mag hieraus einen Schluss auf die Länge der Zeit machen, welche zwischen diesem Grammatiker und den Brâhmana liegen muss. Welcher andere Zeitabschnitt muss wiederum zwischen diese liturgischen Schriften und den Weda fallen, welchen sie allegorisch und mystisch erklären und bereits in der Weise gesammelt und geordnet kennen, wie er auf uns gekommen ist, wofür z. B. das Aitareja Brâhmana die zahlreichsten Beweise liefert *).

Von ganz anderer Seite haben wir einen hiemit übereinstimmenden Beweis für das Alter der wissenschaftlichen Behandlung des Weda und die ausgedehnte Entwicklung des Rituells durch den Buddhismus; und ich erwähne dieses nur, um zu zeigen, wie das, was wir durch die Reihenfolge wedischer Schriften finden, auch auf dem bis jetzt sichersten historischen Wege bestätigt wird. Çâkjamuni kommt als Verkündiger einer neuen religiösen Wahrheit, durch welche die Schranken des Heilsweges, die Masse der brahmanischen Satzungen niedergerissen werden. Seine Lehre wird für Brâhmanen selbst eine Zuflucht, welche den Schwierigkeiten dieses verschlungenen Systems nicht gewachsen waren **). Konnte der Buddhis-

*) Es sey mir erlaubt über das Aitareja Brâhmana hier beiläufig zu bemerken, dass dieses nicht nur durch seinen liturgischen Inhalt, sondern auch durch eine Masse historischer Notizen und Legenden höchst merkwürdige Buch, für welches wir einen ganz vortrefflichen Commentar von Sâjana haben, von meinem Freunde Dr. C. Rieu zur Herausgabe vorbereitet wird. Es ist gewiss eine der ältesten Schriften dieser Art und seine Erklärung wird die Grundlage unserer Kenntniss des Rituals abgeben.

**) E. Burnouf, Introduction à l'histoire du Bouddhisme p. 196. il est avéré pour nous, que la doctrine du Çâkja était dévenue probablement assez vite une sorte de dévotion aisée, qui récrutait parmi ceux, qu' effrayaient les difficultés de la science brâhmanique. En

mus im sechsten oder fünften Jahrhundert eine solche Bedeutung haben, so musste jenes ganze Gebäude des Cultus und der Cerimonien längst aufgerichtet seyn, das sich auf den praktischen Theil des Weda, die Brâhmana gründet. Diese Bücher selbst sind die ältesten Commentare des Weda und geben Zeugniss von dem Bestehen einer grammatischen Wissenschaft, die eben darum auch dem Buddhismus vorangegangen seyn muss [7]).

Neben und unmittelbar nach den Brâhmana mag wohl noch eine eigene selbstständige Erklärung des Weda bestanden haben, sie ist aber ohne Zweifel nur auf schwierige und bedeutendere Stellen beschränkt gewesen, und das Naighaṇṭuka dürfte eine Zusammenstellung solcher Abschnitte gewesen seyn, welche in der Schule noch besonders erklärt zu werden pflegten. Fortlaufende Commentare aber sind wahrscheinlich nicht da gewesen, und der in der Mitte des vierzehnten Jahrhunderts unserer Zeit abgefasste Commentar Mâdhavas und Sâjana's ist wohl die erste und einzige vollständige Glosse des Rigweda. Aus der langen Reihe der Jahrhunderte, welche zwischen Jâska und Sâjana liegen, sind uns nur wenige Reste einer Erklärungsliteratur zu dem ersten Weda geblieben, oder wenigstens bis jetzt aufgefunden worden. Çankara und die wedantische Schule hatten sich vornehmlich den Upanischaden zugewandt. Doch ist von einem Schüler Çankara's, Anandatîrtha eine Glosse zu einem Theile der Riksanhitâ wenigstens abgefasst worden, zu der eine Erklärung von Gajatîrtha, umfassend den zweiten und dritten Adhjâja des ersten Ashtaka, in der

---

même tems, que le Bouddhisme attirait à lui les Brâhmans ignorants, il accueillait avec un empressement égal les pauvres de toutes les conditions etc.

Bibliothek des East India House zu London sich befindet. Die Weise der Erklärung ist im Wesentlichen dieselbe, die wir in Sâjana haben, nur kann man ihr häufig eine noch gewaltsamere Behandlung des Textes vorwerfen. — Sâjana selbst, welcher freilich in der Angabe seiner Quellen nicht immer gewissenhaft ist, citirt ausser der Niruktaṭikâ Durga's, einem gründlichen Buche, das uns erhalten blieb, noch Bhattabhâskara Miçra und Bharatasvâmi als Wedenerklärer. Von dem ersteren ist mir wenigstens ein Commentar zu einem Abschnitte des Jagurweda zu Gesichte gekommen, welchen er vollständig commentirt zu haben scheint. Sâjana's Citationen beweisen allerdings nicht nothwendig, dass er den Rik erklärt habe [8]).

Sâjana's Commentar selbst endlich, welcher durch Rosens Auszüge schon einigermassen bekannt ist, wird für uns immer sowohl die hauptsächlichste Quelle für Wedenerklärung, als eine Fundgrube für die Geschichte der Litteratur überhaupt bleiben. Er gehört zwar einer Zeit an, in welcher wedisches Studium erst künstlich wieder erweckt wurde und deren Gesichtskreis jene alte Literatur so ferne lag, dass wir an ein sicheres Verständniss derselben nicht denken können, ist von Aelterem vollkommen abhängig und benützt namentlich Nirukta und Naighaṇṭuka auf die ausgedehnteste Weise, aber er gibt doch ohne Zweifel Alles, was die einheimische Litteratur seiner Zeit leisten konnte. Wie seine Vollständigkeit die für uns bedauerliche Folge gehabt hat, ältere Schriften ähnlichen Inhalts in Vergessenheit zu bringen, so haben wir in ihm auch die wesentlichsten Ergebnisse dieser früheren Literatur, und es wäre für die Beförderung wedischer Studien sicherlich nichts angelegentlicher zu wünschen, als eine vollständige Bekanntmachung der Sanhitâ des Rigweda und ihres wortreichen Commentators.

Es gereicht mir zu besonderem Vergnügen, mit der Ankündigung schliessen zu dürfen, dass ein solches Werk in England vorbereitet wird. Die Wissenschaft wird dafür Professor Wilson verpflichtet seyn, dem Manne, dessen Fleiss schon in so manchen Gebieten dieser Literatur Bahn gebrochen hat und welcher diesen Studien täglich durch die unübertroffene Liberalität, mit welcher er erst den Zugang zu der reichsten indischen Bibliothek geöffnet hat, die wesentlichsten Dienste leistet. Jüngeren Kräften, unter welchen neben Dr. Trithen in London und Dr. Rieu aus Genf ich mich zählen darf, soll es unter seiner Leitung möglich gemacht werden, dieses ausgedehnte Material zur Erklärung des Weda dem Studium zugänglich zu machen.

Excurse und Anmerkungen.

1) Die Mandala.

In der Einleitung zur Anukramanikâ des Rigweda cap. 2. steht: atha ṛshaja: çatarcina âdje maṇḍale, antje kshudrasûktâ mahâsûktâ, madhjameshu mâdhjamâ: | (Nach Ms. 132. E. Ind. H.). „Die Verfasser der Hymnen im ersten Mandala heissen Hundertversige, die des letzten heissen die Dichter vom kleinen und grossen Liede, die der dazwischen liegenden Mandala heissen die Mittleren.“ Hiezu gibt der Erklärer dieses Buches Shaḍguruçishja (Nro. 1823. E. Ind. H.) folgende Erläuterung: âdja-maṇḍala-sthâ ṛshaja: çatarcina iti sâgnitâ: | ṛcâ çatâ catarcâ | Dazu der Vers:

dadarçâdau Madhuchandâ dvj-adhikâ jad ṛcâ çatâ |
tat-sâhacarjâd anje 'pi vigñejâs tu çatarcina: ||

„Weil Madhuchandas am Anfange (des Rigweda) 102 Verse gedichtet hat (hymn. 1—10.), so heissen auch die anderen, die (in diesem Mandala) neben ihm stehen, Hundertversige.“ Die Benennung scheint übrigens eher von dem Umstande herzurühren, dass die Mehrzahl der für das erste Buch namhaft gemachten Rishi Verfasser von ungefähr hundert Doppelversen sind, z. B. Çuna:cepha mit 97, Kanva

mit 96, Praskanva mit 82, Paruchepa mit 100 Versen u. s. w.

Die Benennung der Rishi des letzten oder zehnten Mandala wird erklärt: nâsadâsit-pûrvâ mahâsûktâ | parâ kshudra-sûktâ | (tat-) sûkta-darçitvâd antje daçame maṇḍale sthitâ ṛshaja: kshudrasûkta-mahâsûkta-nâmâna: | „Das, was vor nâsad âsit steht, heisst das grosse Lied (die Sammlung der grossen Lieder), was darauf folgt, heisst das kleine Lied.“ Die bezeichnete Hymne beginnt den eilften Anuvâka des zehnten Buches; die in den ersten zehn Kapiteln enthaltenen Lieder heissen also die grossen, ohne Zweifel nur im Gegensatz gegen die dreiundsechzig ganz kurzen Hymnen des eilften und zwölften Kapitels, welche überdies einen ganz eigenthümlichen Charakter tragen.

Vollständig aufgezählt sind die Rishi der Mandala in den Grihjasûtren Açvalâjana's Buch III. cap. 4. (nach MS. 129. E. Ind. H.) aus Veranlassung der Ehrenerweisung, die ihnen in Verbindung mit der pflichtmässigen Lesung heiliger Bücher (svadhjâja) darzubringen ist. Ich setze die Stelle vollständig her, da sie, obgleich wahrscheinlich nicht ursprünglich diesen Sûtren angehörig, für die Kenntniss des Umfangs der wedischen und der ihr gleichgestellten Litteratur wichtig ist und namentlich zeigt, wie manches Buch aus diesem Kreise uns bis jetzt wenigstens gänzlich unbekannt ist. „Atha ṛshaja: çatarcino, mâdhjamâ Gṛtsamado, Viçvâmitro, Vâmadevo trir, Bharadvâgo, Vasishtha:, pragâthâ:, pâvamânja;, Kshudrasûktâ Mahâsûktâ iti, Prâcînâvîti Sumantu-Gaimini-Vaiçampâjana-Paila-sûtra-bhâshja-bhârata-mahâbhârata-dharmâcârjâ Gânanti-Bârhavi-Gârgja-Gautama-Çâkalja-Bâbhravja-Mâṇḍavja-Mâṇḍûkejâ, Gargi Vâcaknavî Vaḍavâ Prâtitheji Sulabhâ Maitreji, Kaholâ, Kaushîtakâ, Mahâ-

kaushîtakà, Paigjà, Mahâpaigjà *), Sujâgnà, Sânkhjâjanam, Aitarejà, Mahaitarejà, Çâkalà, Bâshkalà, Sugâtavaktram, Audavâhim, Mahaudavâhim, Saugâmim, Çaunakam, Açvalâjanam, je cânje âcârjâs, te sarve trpjantv iti ||

Im Einzelnen vertheilen sich die Mandala in folgender Weise:

1. Mand., das der çatarcinas, enthält in 24 anuvâka 191 sûkta (Hymnen) von Rishi verschiedener Geschlechter und umfasst Asht. I bis II, adhj. 5. varga 16.
2. Mand., das des Gṛitsamada. Asht. II, 5, 17 bis 8, 12. — 4 anuv., 42 sû. (an. 1. sû. 4—7 sind Somâhuti, dem Sohne Bhṛigu's; an. 3, 5—7 Kûrma, dem Sohne Gṛitsamada's oder dem letzteren selbst zugeschrieben).
3. Mand. Viçvâmitra. Asht. II, 8, 13 bis III, 4, 11. — 5 anuv., 62 sû. (an. 5, sû. 1—3 sind Pragâpati, dem Sohne Viçvâmitra's oder der Vâk, zugeschrieben).
4. Mand. Vâmadeva. Asht. III, 4, 12 bis 5, 11. — 5 anuv., 57 sû.
5. Mand. Atri und Rishi seines Stammes. Asht. III, 8, 12 bis IV, 4, 34. 6 anuv., 79 sû.
6. Mand. Bharadvâga. Asht. IV, 4, 39 bis V, 1, 21. 6 anuv. 75 sû.
7. Mand. Vasishtha. Asht. V, 1, 23 bis 7, 9. 6 anuv., 104 sû. (an. 6, sû. 12 u. 13. von Kumâra, Sohn Agni's oder Vasishtha.)
8. Mand. Asht. V, 7. 10 — VI, 7, 15. 10 anuv.,

*) Ms. 986 liest ebenso; dagegen Ms. 1839. E. J. H. richtig Paingjà, Mahâpaingjam.

101 sû. Dasselbe ist oben pragâthâs genannt: Pragâtha heisst aber bei den Erklärern ein Lied, dessen ungerade Verse bṛhatî und dessen gerade sato-bṛhatî sind, d. h. ein in vierzeiligen Strophen fortlaufendes Lied, in welchen je die erste Zeile aus zwei achtsylbigen pâda, die zweite, dritte und vierte aber aus einem zwölfsylbigen und achtsylbigen zusammengesetzt sind. Nun beginnt das Mandala mit einem solchen pragâtha, welcher überdiess dem Pragâtha, Sohn Kanva's zugeschrieben wird und enthält auch sonst noch Hymnen dieses Rishi; so wird die Benennung wohl eine Spielerei zwischen der doppelten Bedeutung des Wortes seyn *). — Die Mehrzahl der Ṛishi dieses Buches gehören zum Geschlechte Kanva's. —

9. Mand. Asht. VI, 7, 15 — VII, 5, 28. 7 anuv., 114 sû. Die Pâvamânjas (wahrscheinlich ṛcas) oder nach dem Commentare zur Anukramanikâ pâvamânâ saumjâ maṇḍalam, Reinigungslieder. Die Hymnen dieses Buches, ihrem grösseren Theile nach Agirasiden beigelegt, beziehen sich sämmtlich auf die Auspressung und Läuterung des Saftes der Somapflanze.
10. Mand. Asht. VII, 5, 29 bis zum Schlusse. Die Kshudrasûktâs und Mahâsûktâs. 12 anuv. mit 192 sûkta.

Die Benennung des neunten Mandala findet sich bei Jaska Nir. X, 2. tasja pâvamânishu nidarçanâjodâharishjâma: | „Zum Beweise hiefür wollen wir ein Bei-

*) Es fehlt mir hiefür die Notiz aus dem Commentare der Anukramanikâ.

spiel aus den pâvamânjas anführen;“ es folgt ein Citat aus dem neunten Mandala.

Eine ganz eigenthümliche Erscheinung im Weda, welche mit dieser Eintheilung in Verbindung steht und gewissermassen ihr Ansehen beweisen kann, sind die häufigen Einschiebungen kürzerer oder längerer Abschnitte zwischen den Anuvâka oder Mandala. Das Recht, diese Abschnitte, welche gewöhnlich keine Accente tragen, als Zuthaten zu bezeichnen, haben wir dadurch, dass sie übereinstimmend in der Anukramanikâ und im Padapâṭha fehlen; auch die Asthaka-Eintheilung kennt dieselben nicht, d. h. sie sind, obwohl in den nach Ashṭaka geschriebenen Handschriften stehend, doch in der Zählung der Varga und Adhjâja, die nach ganz bestimmten Zahlengesetzen gemacht ist, nicht berücksichtigt. Nach diesen Autoritäten übergeht auch Sâjana dieselben. Dass übrigens jene Zusätze keineswegs ein neues Product der Abschreiber sind, zeigt der Umstand, dass schon das Nirukta mehrere derselben und zwar gerade an denjenigen Stellen kennt, an welchen sie noch jetzt in unseren Wedacopieen stehen. Ich führe solche Beispiele um so mehr an, als diese Art von Texteskritik ohne Zweifel die einzige ist, welche wir auf den Weda werden auszuüben haben, denn es ist mir in der ganzen Sanhitâ des Rigweda keine einzige Stelle aufgestossen, welche, sey es im Vergleiche mit den übrigen Handschriften oder mit andern Büchern, welche von wedischen Citaten strotzen, wie das Nirukta, das Aitareja Brâhmana, die Sûtren Açvalâjana's u. s. f. eine Variante darböte; eine Sicherheit des Textes, welche wir der frühen Bearbeitung und Feststellung des Weda zuzuschreiben haben. Alle Verschiedenheiten, so scheint es, sind jenseits der Aufzeichnung der Lieder und ihrer Behandlung in den Schulen zu

suchen und bestehen für uns nur noch in den Textesabweichungen der verschiedenen Hymnensammlungen.

Die beiden sorgfältigsten Sanhitâcopieen, welche mir zu Gebote standen, nro. 199 und 200 der Devanâgari-Handschriften der Bibl. Roy. zu Paris, und nro. 129—132 des E. Ind. H. (cod. Colebr.) geben zwischen dem dritten und vierten Kapitel des neunten Buches (132 mit der besonderen Ueberschrift sûktâ) zwanzig Verse, an die Pâvamânjas (die Somaläuterungshymnen) selbst gerichtet, und aus diesem Grunde ohne Zweifel für später entstanden anzusehen. Der Abschnitt fehlt in der Anukramanika und im Padatexte, Jâska citirt aber (Nir. V, 6.) die dritte ṛc.

Am Schlusse des zweiten Mandala (dem Gṛitsamada zugeschrieben) geben jene beiden Handschriften fünf Verse (in beiden unaccentuirt, während das Vorhergehende und Nachfolgende Accente trägt), die mit manchen Atharwahymnen Aehnlichkeit haben und augenscheinlich den beiden vorhergehenden Liedern um der Gemeinschaftlichkeit des Inhalts willen angehängt sind. Sie fehlen in dem Padapâṭha, der Anukramanikâ und bei Sâjana. Ich führe dieselben an, um ein Beispiel von dieser späteren formelhaften Dichtungsweise zu geben.

1. bhadrâ vada dakshiṇato, bhadram uttarato vada
   bhadrâ purastân no vada, bhadrâ paçcât kapingala
2. bhadrâ vada putrair bhadrâ vada gṛheshu ca |
   bhadram asmâkâ vada bhadrâ no abhajâ vada ||
3. bhadram adhastân no vada bhadram uparishtân no vada |
   bhadrâ bhadrâ na âvada bhadrâ na: sarvato vada
4. asapatnâ purastân na: çivâ dakshiṇatas kṛdhi |
   abhajâ salatâ paçcâd bhadram uttarato gṛhe ||
5. jauvanâni mahajasi gigjushâm iva dundubhi: |
   çakuntaka pradakshiṇâ çatapatrâbhi no vada |

Jâska führt die erste ṛc dieses Sûkta an (Nir. IX, 5) und schreibt dieselbe ausdrücklich Gṛitsamada zu; er hat jedoch die Variante kapiṅgala. Ueberhaupt gilt das über die Abwesenheit des Varianten oben Gesagte keineswegs von diesen Einschiebseln. Dafür liefert das Folgende einen weiteren Beleg *). Mand. VII. an. 6. am Schlusse des erwähnten Liedes an die Frösche (sû. 14.) steht ein in der Anukramanikâ nicht gezählter, im Padapâṭha und bei Sâjana fehlender Vers, welcher auch im Maase von dem Liede abweicht, welchem er angereiht ist; er lautet in der Mehrzahl der Handschriften:

upaplavada, maṇḍûki, varsham âvada tâduri |
.mâdhje hradasja plavasvâ vigṛhja catura: pada: || **)

Ich habe für diese Stelle sieben Handschriften verglichen, die erwähnte Pariser, 131. 2135. 1691 und 2379 des E. Ind. H., und zwei Oxforder MSS. (ohne Nummern). Mit Ausnahme von 2379. E. I. H. geben sie sämmtlich den Vers; nro. 1691. E. I. H. und ein Oxforder MSS. bezeichnen ihn als pariçishtam (Ausgelassenes), die gewöhnliche Weise, Einschiebsel einzuführen. Er wird von Jâska (Nir. IX, 7) dem Vasishtha zugeschrieben und folgt unmittelbar auf die Anführung der ersten ṛc jenes Liedes, welchem er auch in der Sanhitâ zugeordnet ist. Die von mir verglichenen drei Handschriften des Nirukta zeigen dieselben Varianten. Nun kehrt der gleiche Vers wieder in einer Stelle der Atharvana Sanhitâ (IV, 15, 14), und zwar, wie im Nirukta,

*) Diese Stelle steht jedoch nur am Ende eines sûkta, nicht auch eines anuvâka.

**) Andere lesen upaplavata, upapravada, mandûkâ, plavasja, paras. — Die nähere Behandlung der Stelle behalte ich mir für das Nirukta vor.

unmittelbar sich anschliessend an jene ṛc, welche den Anfang von Mand. VII, 6, 14. macht (nach den Atharwahandschriften nro. 1137. und 682. E. Ind. H, wie oben, nur upapravada). Es scheint also fast, dass Jâska beide Weden zu gleicher Zeit im Auge gehabt hat, den Atharwa wegen der Gleichartigkeit der Zusammenstellung, den Rik wegen der Nennung Vasishtha's als des Verfassers, und es ist sehr wahrscheinlich, dass der Vers sich im Rik und gerade in jenem Liede eingeschwärzt habe in Folge der Vermischung mit Bruchstücken desselben, welche er in der Atharvana Sanhitâ erfahren hat. Dass überhaupt eine grössere Anzahl jener Einschiebungen auf den Atharva sich zurückführen lasse, ist immer meine Vermuthung gewesen, und sie wird sich beweisen lassen, wenn wir erst diesen Weda genauer kennen, dessen Bearbeitung freilich wegen des Mangels an indischen Hülfsmitteln eines sehr belesenen Herausgebers bedarf *).

Von ganz anderer Art sind diejenigen Einschiebsel, welche nur vereinzelten Handschriften angehören und meist alle Farben der spätern Poesie tragen. So gibt die Pariser Handschrift einen langen Hymnus an Çrî. Diese und nro. 131. E. Ind. H. setzen an's Ende von Anuv. 3. des siebenten Buchs einen Abschnitt, welcher von Schlangenverehrung Zeugniss gibt **).

*) Ein weiteres Beispiel führe ich hier der Vollständigkeit wegen an. Die Nir. IX, 29. citirte Brihatî „â râtri pârthivam" u. s. w. steht eingeschoben am Schlusse von Riksanh. M. X, 10, 15 (und fehlt sogar in nro. 132. E. Ind. H.).

**) Ich habe dieselbe Stelle auch in einem Pariser MS., welches den Titel Mantra Sanhitâ führt, und meist Zusammenstellungen aus der Riksanhitâ gibt, gefunden (Erl. 94, 6.) kann aber leider nicht sagen, ob sie auf denselben Hymnes folgt, wel-

Eine Ausgabe der Riksanhitâ wird natürlich diejenigen dieser Stellen nicht ausschliessen dürfen, welche in der Mehrzahl der Handschriften übereinstimmend sich finden, da sie für uns immerhin merkwürdig sind und wie oben erwiesen ist, schon in verhältnissmässig früher Zeit eingeschoben sind. Dagegen müssten die vereinzelt vorkommenden und entschiedenes Gepräge später Zeit tragenden Zusätze wenigstens nicht in den Text aufgenommen werden.

Das Ergebniss, welches wir aus jenen Einzelnheiten für die Geschichte der wedischen Texte gewinnen, ist vollkommen übereinstimmend mit demjenigen, das uns die Prâtiçâkhjasûtren liefern. Es müssen diese Texte sehr frühe schon vollkommen fest gestellt, geordnet und eingetheilt gewesen seyn. Man wagte nicht, sie zu ändern; Einschiebungen erlaubte man sich in die Zwischenräume. Die Anukramanikâ war vielleicht schon von alter Zeit her ein Schutz gegen das Zusammenfliessen des Späterhinzugekommenen mit dem Ursprünglichen. Dafür, dass Jâska dieses wedische Register gekannt hätte, habe ich noch keine Beweise finden können; jedoch auch nichts Entgegenstehendes, und ich stehe nicht an, dasselbe für älter zu halten, als das Nirukta.

Dass die Ashtaka-Eintheilung mit der Anukramanikâ Hand in Hand gehe, ist oben gelegentlich bemerkt. Nur in einem einzigen Falle, so viel mir bekannt ist, weichen beide von einander ab. Der vierte Âdhjâja des sechsten Ashtaka zählt nämlich, so wie er uns jetzt in den Handschriften vorliegt, vierundfünfzig Varga, während er regelmässig nur dreissig bis fünfundreissig haben sollte.

---

chem sie im Rik angereiht ist, da mir damals das Vorkommen des Abschnittes im Rik noch nicht bekannt war.

Es muss also hier etwas Ueberschüssiges seyn, das der Ashtaka-Eintheilung nicht ursprünglich angehört. Welcher Abschnitt überzählig sey, sehen wir z. B. aus Sâjana's Commentar, der — nach der andern Theilung — den sechsten Anuvâka mit dem dreizehnten Varga schliesst und den siebten mit dem zweiunddreissigsten (der Handschriften, bei ihm nun dem vierzehnten) beginnt. Varga vierzehn bis einunddreissig (der Handschriften) gehören also nicht ursprünglich der Ashtaka-Eintheilung an. Die Anukramanikâ aber zählt sie auf und nennt ihre Verfasser; demnach scheinen sie in der Mandalatheilung begriffen gewesen zu seyn. Eine Erklärung der Abweichung wäre entweder die Annahme, dass die Aufzählung dieser achtzehn Varga in der Anukramanika unterschoben wäre, und dafür könnte das Fehlen dieser ganzen Stelle im Commentare Shaḍguruçishja's zur Anukramanikâ (nach zwei MSS. 1823 u. 2396. E. Ind. H.) sprechen oder die andere Vermuthung, dass eine spätere Zeit diese achtzehen Varga als einen besonderen, innerlich verbundenen Abschnitt betrachtet hätte, welcher von der Hymnensammlung des Rik losgetrennt werden konnte. Darauf deutet der Umstand, dass diese Stelle z. B. in MSS. 131. E. I. H. die besondere Ueberschrift Vâlakhiljam (und am Schlusse Vâlakhiljâ samâptam) trägt, und die Angabe Sâjana's in seinem Commentare zum Aitareja Brâhmana VI, 28. (woselbst auch c. 24. eine fabelhafte Ableitung des Wortes gegeben wird): Vâlakhiljâkhjair munibhir dṛshṭâ „abhi pra itjâdike 'shtake sthitâ ṛco Vâlakhiljâbhidhâ: | ta eva vâlakhiljâkhje granthe samâmnâtâ: | tâ: sarvâ maitrâvaruṇa: çâset“ (MS. 1836. E. Ind. H.). „Die von den Weisen Vâlakhilja verfassten Verse, welche in den mit abhi pra anfangenden acht Liedern stehen, heissen Vâlakhilja. Sie sind aufgezeichnet in dem Buche, das Vâlak-

hiljam genannt wird. Alle diese Hymnen zu recitiren ist Obliegenheit des Maitrâvaruna" (eines bestimmten Priesters).

Diese Angabe Sâjana's mag auch eine Hinweisung darauf seyn, wie die Riksanhitâ manche grössere und kleinere Abschnitte enthalten kann, welche für sich bestehend und bereits in bestimmter Folge geordnet in einzelnen Opferhandlungen und bei einzelnen Stämmen dürften einheimisch gewesen seyn. Von einer eigenthümlichen Anwendung der Vâlakhilja im Opfer redet eben die erwähnte Stelle des Aitareja Brâhmana.

2) Die Lesung des Weda in der Schule.

Es folgt hier ein Auszug aus dem fünfzehnten Paṭala des ersten Prâtiçâkhja (nach Dev. 203. Bibl. Roy. zu Paris und 28 des E. Ind. H.). Dieses Kapitel handelt von dem Pârâjaṇa, der Wedalesung, und man wird aus demselben ersehen, wie die hier vorgeschriebene Weise der Recitation ganz derselbe mündliche Vorgang ist, welcher in den unten zu besprechenden Pâṭha oder Schreibeweisen des Weda schriftlich befolgt wird.

Nachdem der Lehrer sich gegen Osten, Norden oder Nordosten gesetzt hat, von den Schülern begrüsst ist und ihnen mit einem drei bis sechs Mâtrâ haltenden Om geantwortet hat, beginnt er, den Weda herzusagen. Hat er zwei oder mehr Wörter gesprochen, so wiederholt der zur Rechten sitzende Schüler dieselben zuerst, die übrigen der Reihe nach. Wenn auf diese Weise ein Praçna fertig ist,

wird er ebenfalls von Allen nachgesagt. Endlich ist die Textstelle so zu wiederholen, dass, wie im Padapâtha, gewisse Composita getrennt und diese so wie die Präpositionen und die Wörtchen ca, gha, hi, vâ in gewissen Fällen mit dem iti versehen werden. Dasselbe geschieht im Padatexte, und Rosen hätte sollen diese Bezeichnungen in seinen Abdruck aufnehmen.

Ein praçna, heisst es, ist ein tṛca (drei Verse), bei dem Metrum pankti ein tṛca oder ein dvṛca (zwei Verse), bei längeren Maasen je zwei Verse. Wenn ein Sûkta (Lied), aus Einem Verse besteht (was sich nur findet Asht. I. h. 99.), so bildet dieser einen praçna. Je (nämlich praçnâ:) shashtir adhjâje upâdhikâ va. „Dieser Fragen (oder kleinen Abschnitte) enthält die Lection sechzig und darüber.“ (s. oben).

---

3) Als ein Beispiel der sonderbaren Personificationen, unter welchen im Atharwaweda Thiere, Pflanzen und selbst Krankheiten angerufen werden, mögen folgende Bruchstücke dienen, die überdiess, wegen geographischer Namen, bemerkenswerth sind. Die Stelle ist aus K. V, 22. (nach der Pariser Handschrift und nro. 682. E. Ind. H.).

Agnis takmânam apabâdhatâm ita:
somo, grâvâ, Varuṇa: pûtadakshâ: |
vedir, barhi:, samidha: çoçucânâ,
apa dveshâsj amujâ bhavantu || 1.
ajâ jo viçvân haritân kṛṇoshj
ucchocajann agnir ivâbhidunvan |
adhâ hi, takmann, araso hi bhûjâ
adhâ njañ adharâñ vâ parehi || 2. *)

*) Par. MS. njang adharâng vâ.

Oko asja Mûg'avanta, oko asja Mahâvṛshâ: |
jâvag' gâtas, takmâs, tâvân asi Vahlikeshu njocara: 5. *)
takman, Mûg'avato gacha, Vahlikân vâ parastarân |
Çûdram icha prabharvjâ, tân, takman, viva dhûnuhi || 7.
Mahâvṛshân, Mûg'avato bandhv addhi paretja | **)
praitâni takmane brûmo anja-kshetrâṇi vâ imâ || 8.
Takman bhrâtrâ balâsena svasrâ kâsikajâ saha |
Pâmnâ bhrâtṛvjeṇa saha gachâmum araṇâ g'anâ || 12.
Gandhâribhjo, Mûg'avadbhjo, 'ngebhjo, Magadhebhja: |
praishjâ g'anam iva çevadhim takmânâ paridadmasi || 14.

1. Agni vertreibe von hier den Takman; (es vertreibe ihn) Soma, der (Opfer-) Stein, Varuna von unversehrter Kraft, der Feuerplatz, die heilige Decke, die flammenden Opferhölzer. Ferne von hier seyen die Hasser!

2. Der du den ganzen Leib gelblich machst, Qualen erregend wie aufflakerndes Feuer, so mögest du doch deine Kraft verlieren, Takman, so gehe vorüber abwärts gerichtet oder unten weg.

5. Sein Haus sind die Mûg'awat, sein Haus die Mahâvrischa, sobald du geboren bist, Takman, wendest du dich zu den Vahlika.

7. Gehe zu den Mûg'avat, Takman, oder zu den Vahlika, den fernerwohnenden, den Çudra wähle dir zur Speise. Diese, Takman, schüttle etwas.

8. An unserer Genossenschaft vorübergehend friss die Mahâvrischa und Mûg'avat, diese oder jene fremden Gebiete weisen wir dem Takman an.

---

*) Das njocaras kann ich nach den zwei MSS. nicht verbessern. 682 E. Ind. H. H. liest Vahlikeça njocara: | Das Wesentliche des Sinnes ist aber jedenfalls deutlich.

**) Par. MS. vandhj addhi — 682 E. Ind. H. badhvadvi. Daraus ist das Obige verbessert.

12. Takman, mit deinem Bruder Balâsa (Abspannung), mit deiner Schwester Kâsikâ (Husten), deinem Brudersohne Pâman (Kräze) gehe zu jenem fremden Volk.

13. Den Gandhâri, den Mûǵavat, den Anga, den Magadha übergeben wir den Takman, wie einen Boten, wie einen Schatz.

Dass unter takman irgend eine Krankheit verstanden werde, kann keinen Zweifel leiden, welche es aber sey, geht aus der Stelle nicht hervor. K. V, 4. wird das heilende Kraut Kushṭa angerufen, das am Himawat wächst, und wiederholt takmanâçana (Vernichter des Takman) genannt. Nach Wilson ist Kushṭha die Pflanze Costus speciosus; die Verschiedenheit der Schreibung fällt ohne Zweifel der Handschrift zur Last, und da Kushṭha auch Aussatz bedeutet und die Pflanze wohl den Namen hat von ihrer Kraft, jene Krankheit zu heilen (Aussatzkraut), so wird ohne Zweifel auch takman eine ähnliche Hautkrankheit bedeuten, worauf ṛc 2 hinweist.

Zu 5. Die Mûǵavat finde ich wieder in der Vâǵasanejasanhitâ III, 61. etat te Rudrâvasâ tena paro Mûǵavato 'tihi | avatata-dhanvâ pinâkâvasa: kṛttivâsâ ahinsan na: çivo 'tihi || (Nach nro. 2391. E. Ind. H.). „Diess ist deine Reisekost *), Rudra, damit gehe weiter, fernhin zu den Mûǵavat. Mit abgespanntem Bogen, den Stab ergrei-

*) avasam. Nirukta I, 17. padvad avasâ gâva: pathj-adanam, avater gatj-arthasjâso nâma-karana: || ebenso Mahîdhara im Vedadîpa zur obigen Stelle (Oxf. MS. Fol. 66.) avasa-çabdenn deçântarâ gachato mârga-madhja-tatâkâdi-samîpe bhoktavja odana-viçesha ucjate || Es heisst im Allgemeinen „Nahrungsmittel.“ (Vrgl. Naighantuka II, 7. avas, anna-nâma. — Sâjana zu Rik X, 12, 18; 1. avasâja = annâja gorûpâja, und Rik I. h. 93, 4.).

fend *), mit Thierfellen bekleidet, uns kein Leid zufügend, gnädig gehe weiter.“ Mahîdhara erklärt das Mûgavatas auf folgende Weise: Mûgavân nâma kaccit parvato Rudrasja vâmasthânam | . . . . mûgavata: parvatân pâ: pâbhâgavarti (para: parabhâgavarti) san, atikramja gacha: „Mûgawat heisst ein Berg, Lieblingsaufenthalt Rudra's u. s. w.,“ also „schreite weiter jenseits über die Mûgavat-Berge. Der Scholiast des Nirukta, Durga (ap l. c.) erklärt das Wort einfach mit parvatât und fasst es so als Ablativ. — Nach Nirukta IX, 8. ist Mûgavân gleich parvata, und es findet sich Rik X, 3, 5, 1. somasjeva maugavatasjâ bhaksha:, wie der Genuss des berggebornen Soma. — Die Mûgavat sind also Bergbewohner, und da sie v. 7. zusammen mit den Vahlika, v. 14. mit den Gandhâri genannt sind, so wird man unter ihnen Gebirgsvölker im Nordwesten sich denken müssen. Die Mahâvrischa (magni libatores oder validi progenitores) wären nach v. 5. u. 8. eben dahin zu setzen. Die Vahlika sind nach allgemeiner Annahme ein

*) Mahîdhara l. c. pinâkâkhjâ tadîjâ dhanur âvaste sarvata âchâdajatîti | also „den Bogenschaft verbergend.“ Nach Nirukta III. ist rambha: und pinâkâ gleichbedeutend mit danda:, und für das erste Wort ist die Stelle Rik VIII, 6, 3, 20. beigebracht „â tvâ rambhâ na gîvrajo rarabhmâ,“ wir greifen nach dir, wie Gebrechliche nach einem Stabe. Dieselbe Bedeutug sollte auch für pinâkâ beibehalten werden. Nir. l. c. heisst es nun weiter „pinâkâ, pratipinashtj enena, krttivâsa: pinâkahasto 'vatatadhanvetj api nigamo bhavati.“ Jâska hat offenbar die vorliegende Stelle des Jagus im Sinne gehabt und nur ungenau, eben nach dem Sinne citirt. Da es sich aber darum handelt, dass Rudra die schreckenden Werkzeuge des Kampfes von sich thue und friedlich weiter schreite, so könnte pinâka-hasta keinenfalls heissen „den Bogen in der Hand haltend.“ — Ich bin übrigens nicht sicher, ob die Lesart pinâkâvasa richtig ist. Das verglichene MS. von Mahîdhara liest wenigstens pinâkavâsa: |

baktrisches Volk. (Lassen, Zeitschrift II. p. 53 seqq. Wilson, Vishnu P. p. 191.).

Prabharvjâ (681. E. I. H. liest übrigens prapharvjâ) von bharvati, nach Naigh. II, 7. attikarmâ, ebenso Nir. IX, 23, woselbst der Eigenname Sûbharva sich findet. Dass bei Çûdra nicht an die spätere Kaste, sondern an ein Volk dieses Namens zu denken sey, scheint mir unzweifelhaft, so lange man nicht die Kasten in den wedischen Hymnen nachgewiesen hat. Mir ist keine solche Stelle bekannt. (Die Xudra oder die Çqudra der Keilschriften von Persepolis können hier wohl nicht vermuthet werden.) Sie sind mit Lassen für die Συδράκαι (oder Ὀξυδράκαι), die im Nordwesten des Indus erscheinen, zu halten. Vrgl. auch Wilson Vish. P. p. 195.

12. Für die Bedeutung von araṇa „fremd, fern" sprechen die Stellen Rik X, 5, 3, 16. Sâ no amâ so araṇe nipâtu, sie schütze uns in der Nähe, sie auch in der Ferne (in der Fremde; im Hause und ausser dem Hause. Durga zu Nir. XI, 46.). Nir. III, 2. parishadjâ hj araṇasja rekṇo, nitjasja râja: pataja: sjâma, „man muss fremdem Eigenthum ausweichen, mögen wir Herren dauernden Besitzes seyn. (Durga zu Nir. III, 2., da es sich um den Besitz von Kindern handelt, araṇa = parakulagâta. Sâjana ad. l. ohne allen Grund || anṛṇa).

14. Für die Gandharer hat Lassen an verschiedenen Orten das östliche Kabûlistan mit voller Sicherheit als ursprünglichen Wohnsitz bestimmt. Aus wedischen Büchern kann ich nur beifügen, dass ihre wolligen Schafe berühmt waren, nach Rik I, 18, 6, 7. romaçâ Gandhâriṇâm ivâvikâ, haarbewachsen (wollig), wie ein Schaf der Gandharer. Im Aitareja Brâhmana VII, 34. erscheint Nagnagit, der Gandharer, unter denen, welche durch Parvata und Nârada

die Kenntniss eines bestimmten Ritus erhalten haben. Aus der Verbreitung der Gandharer bis in das Pendschab ist erklärlich, dass einer ihrer Fürsten unter den Schützlingen des brahmanischen Cultus erscheine, während das Volk in der vorliegenden Stelle des Atharwa unter die Fremden und Fernen gezählt wird.

Da die Anga, auch in der späteren Poesie häufig genannt, an den Ganges in der Gegend von Bhâgalpur, und die Magadha in das südliche Bahâr zu setzen sind, so haben wir in v. 14. je zwei Völker für die beiden Gränzen, im Nordwest und Südost. Es scheint also zur Zeit der Abfassung dieses Liedes das Gebiet des Brahmathums zwischen jenen Enden eingeschlossen und das jenseits des Flusses Çoṇa (Sone) liegende Land als ausserindisch betrachtet worden zu seyn.

Çevadhi hat im ältern Sanskrit noch nicht die beschränkte Bedeutung eines Schatzes des Kuvera. Nir. II, 4. wird es gleichgesetzt mit nidhi. Vergl. Rik Asht. VI, 4, 19. çevadhipâ. —

Als Beispiel einer anderen Art von Beschwörung mögen folgende Verse gelten. Ath. Sanh. III, 11.

Muncâmi tvâ havishâ ǵivanâja kam
agnâta-jakshmâd uta râǵa-jakshmât |
grâhir ǵagrâha jadj etad enâ
tasjâ Indrâgnî pramumuktam enâ || 1.
Jadi kshitâjur, jadi vâ pareto,
jadi mṛtjor antikâ nita eva |
tam âharâmi nirṛter upasthâd
aspârçam enâ çata-çâradâja || 2.

1. Mit diesem Havish (Opferbutter) befreie ich dich, damit du lebest, von der verborgenen Auszehrung oder von

der Lungenauszehrung; wenn der Ergreifer *) ihn ergriffen hat, so befreiet ihn davon, Indra und Agni!

2. Ist sein Leben hinfällig oder ist er gar hingegangen, ist er in des Todes nächste Nähe geführt, so ziehe ich ihn zurück vom Rande des Verderbens, unangetastet, zu (einem Leben von) hundert Herbsten.

---

4) Atharvana Sanhitâ. K. IV, 29.

(MS. 682. E. Ind. H.)

Manve vâ Mitrâ-Varuṇâv ṛtâvṛdhau
sacetasau druhvaṇo jau nudethe |
pra satjâvânam avatho bhareshu
tau no muncatam âhasa: || 1.

sacetasau druhvaṇo jau nudethe
pra Satiâvânam avatho bhareshu |
jau gachatho nṛcakshasau babhrû nâ sulâ
tau no .... || 2.

jâv Angirasam avatho, jâv Agastim
Mitrâ-Varuṇau Gamadagnim, Atrim |
jau Kaçjapam avatho, jau Vasishthâ
tau no .... || 3.

jau Çjâvâçvam avatho, Vadhrjaçvâ,
Mitrâ-Varuṇâ, Purumiḷham, Atrim |
jau Vimadam avatha:, Saptavadhrim
tau no .... || 4.

*) grâhis ist ohne Zweifel auch eine bestimmte Krankheit. Das Vocabular der Krankheiten und Medicamente wird sich überhaupt aus dem Atharwa bereichern können.

jau Bharadvâg'am avatho, jau Gavishthirâ,
Viçvâmitrâ, Varuṇa Mitra, Kutsâ |
jau Kakshîvantam avatha: prota Kaṇvâ
tau no .... || 5.
jau Medhâtithim avatho, jau Triçokâ,
Mitrâ-Varunâv, Uçanâ Kâvjâ jâu |
jau Gotamam avatha: prota Mudgalâ
tau no .... || 6.
jajo ratha: satjavartma 'rg'uraçmir
mithujâ carantam abhijâti hṛshajan |
Staumi Mitrâ-Varuṇau nâthito g'ohavîmi
tau no muncatam âhasa: || 7.

1. Auf euch gerichtet ist mein Sinn, Mitra und Varuna, Förderer des Heiligen, Wohlwollende, die ihr die Beleidiger zurückstosset, die ihr Satjâvân rettetet in seinen Kämpfen. Befreiet uns aus der Noth!

2. Die ihr, wohlwollend, die Beleidiger zurückstosset, die ihr Satjâvân rettetet in seinen Kämpfen, (zu Hülfe) kommt, Lenker der Männer*), wie die falben Rosse (Indra's) zum bereiteten Soma. Befreiet uns u. s. w.

3. Die ihr Angiras schützlet und Agasti, Mitra und Varuna, Gamadagni und Atri, die ihr Kaçjapa schützlet und Vasishtha.

4. Die ihr Çjâvâçva schützlet, Mitra und Varuna, Vadhrjaçva, Purumilha, Atri; die ihr Vimada schützlet, Saptavadhri.

5. Die ihr Bharadwâg'a schützlet und Gavishthira, Mitra und Varuna, Viçvâmitra und Kutsa; die ihr Kakshîvat schützlet, schützlet Kanva.

---

*) nrakshas, häufig im Weda, meist von den Sonnengottheiten gesagt, eigentlich „Schauer der Männer," mit dem Nebenbegriffe der Fürsorge und Leitung.

6. Die ihr Medhâtithi schützlet und Triçoka, Mitra und Varuna, auch Uçanas, den Sohn Kavi's; die ihr Gotama schützlet, schützlet Mudgala.

7. Deren Wagen in richtigem Geleise mit straffem Zügel triumphirend überholt den wettlaufenden, ich preise euch, Mitra und Varuna, flehend rufe ich. Befreiet uns aus der Noth!

Ich gebe hier die Nachweisung dafür, das die Mehrzahl der in dem Liede Genannten wedische Rishi sind.

Gamadagni ist (nach der Anukramanikâ und den anderen Quellen) Verfasser von VIII, 10, 8. IX, 3, 2. 3, 6. 3, 7, 6. IX, 7, 4, 6. X, 0, 11. 12, 16. 22. — Atri, Verfasser mehrerer Hymnen im fünften Buche; Kaçjapa für I, 15, 6. VIII, 4, 9. IX, 3, 4. 3, 7, 2. 5, 6. 5. 7. 7, 4, 2. IX, 7, 10. Vasishtha wird das ganze siebte Buch und Stücke im neunten zugeschrieben. Çjâvâçva (aus dem Geschlechte Atri's) V, 4, 8 bis 5, 5. 5, 10. 6, 9 u. 10. VIII, 5, 5 bis 8. IX, 2. 8. Purumilha (mit Agamilha, beide Söhne Suhotra's) IV, 4, 11 und 12. VIII. 8, 2. Saptavadhri (aus dem Geschlechte Atri's) V, 6, 6. Bharadvâga wird die Mehrzahl der Hymnen des sechsten Buches beigelegt, Viçvâmitra das dritte Buch. Gavishthira (mit Buddha) V, 1, 1. Kutsa I, 15, 1 bis 5. 15, 8 bis 16, 10. IX, 6, 1, 45 bis 58. Kakshîvat I, 17, 1 bis 18, 6. IX, 4, 7. Kanva, I, 1 bis 8. IX, 5, 9. Medhâtithi I, 4, 1 bis 5, 4. und mehrere Hymnen im achten Buche. Triçoka (aus dem Geschlechte Kanva's) VIII, 6, 3, 3. Uçanas IX, 1, 4. 5, 2 bis 4. Gotama I an. 13 und 14, und Etliches im neunten Buche. Mudgala, Sohn Bhrimjaçva's wird genannt als Verfasser von X, 9, 3.

5) Es befindet sich in der Bibliothek des East India House und unter den Büchern Herrn Prof. Wilson's, welche in der Bodleyan Library zu Oxford niedergelegt sind, eine sehr reiche Sammlung dieser liturgischen Sûtren; die Mehrzahl derselben hat Commentatoren gefunden. Die mir zu Gesichte gekommenen sind die von Açvalâjana, Apastamba, Drâghâjana, Kâtjâjana, Lâṭjâjana, Çânkhjâjana, Gobhila, Bauddhâjana. — Die mir näher bekannten Sûtren Açvlâjana's scheinen — schon nach der grossen Anzahl der Copieen zu schliessen — die verbreitetsten gewesen zu seyn. Die erste Abtheilung derselben, die Çrautasûtra, besteht aus zwei Hälften von je sechs âdhjâja; die zweite, die der Gṛihjasûtra, theilt sich in vier adhjâja. — Es findet sich hiezu ein Commentar von Nârajaṇa, aus welchem das East India House wenigstens die Abtheilung für die ersten sechs Abschnitte der Çrauta und für die Gṛihjasûtren besitzt. — Diese Sûtren Açvalâjana's beziehen sich selbst wieder auf ältere Schriften, z. B. das Aitareja Brâhmaṇa, aus welchem an mehreren Stellen längere Auszüge gegeben werden (auch ohne Nennung der Quelle), auf das Kauçitaka, und auf ältere Lehrer, z. B. Kautsa, Gautama, Gârṇagâri, Taulvali, Çâdjâjana, Çaunaka u. s. w.

---

6) Auf einem ähnlichen Wege werden wir nach der anderen Seite hin zu Bestimmungen über das gegenseitige Alters- und Entstehungs-Verhältniss der Wedischen und Epischen Schriften kommen können.

Ich gestehe, dass ich mich bis jetzt noch nicht habe

überzeugen können, dass das Mahâbhârata auch nur seinem Grundbestandtheile nach in vorbuddhistische Zeit zurückreichte. Dasselbe ist mir zweifelhaft für das Râmâjana. Vor der Gründung des Buddhismus und gleichzeitig mit ihr müssen wir die Periode des wedischen Schriftenthums setzen, in welcher — um mich so auszudrücken — die praktischen Consequenzen jenes Schatzes von ältester Theologie gezogen wurden, die in den Hymnen niedergelegt ist. Diess ist die liturgische Periode, welcher die Bücher angehören, die unter dem Namen Brâhmana und ähnlichen auf uns gekommen sind. Die Priester bildeten den Kultus und der Kultus bildete die Priester. In jener Zeit ist der eigentliche Weda, d. h. die Hymnen, zwar nicht geschichtlich begriffen, aber doch genau gekannt; man versuchte ihn zu verstehen durch Grammatik und Exegese. Ein Theil der letzteren ist die Herausbildung von Legenden (itihâsa, âkhjâna) aus dem Hymnentexte, und man muss von diesen Erzählungen zugeben, dass sie sich, die Wendungen abgerechnet, welche eben liturgische Zwecke haben, der Mehrzahl nach in den Schranken geschichtlicher Möglichkeit halten, soweit natürlich hievon bei dem Indier die Rede seyn kann. —

In den beiden epischen Gedichten aber beginnt eine ganz andere Gestalt der Dinge. Der Weda ist nur unvollständig gekannt; das Ritual ringt nicht mehr nach Ausbildung, es ist fertig; die wedischen Legenden haben sich ganz losgemacht von ihrer Wurzel; und an die Stelle der Religion Agni's, Indra's, Mitra's und Varuna's ist eine ganz andere Verehrung getreten. Die letztere Thatsache namentlich sollte am meisten beweisende Kraft haben. Es geht durch das ganze indische Religionsleben ein geschichtlicher Zwiespalt, von der Zeit des Râmajana an, bis auf den heutigen Tag. Der Kultus ist wedisch und zwar aus-

schliesslich wedisch, und die religiöse Anschauung hat sich ganz anderen Gebilden zugewandt. Diese zweite Bildung, die Religion Wischnu's und Brahma's, hat mit den Epopöen begonnen und ist fortan die einzige lebendige geblieben, sie hat aber nicht die Kraft gehabt, die Mauer der wedischen Satzung zu zerbrechen und sich im Ritus an ihre Stelle zu setzen. Aehnliche Erscheinungen, wenn gleich weniger schroff, werden sich durch eine gewissenhafte geschichtliche Untersuchung in allen bedeutenderen Religionssystemen nachweisen lassen; die griechischen Mysterien werden z. B. in keinem anderen Verhältnisse wurzeln, als in dem des Ursprünglichen und Alten zu dem Umgestalteten und Neuen; dass in Egypten solche neue Bildungen und Nebeneinanderbestehen verschiedener Systeme stattgefunden habe, ist noch weniger zweifelhaft, und die Religionsgeschichte dürfte sich weit mehr das Spalten und Trennen, als das Combiniren zur Aufgabe setzen. — In der Purâna endlich herrscht, ich scheue mich nicht es zu sagen, ein völliges Missverstehen des wedischen Alterthums und alles dessen, was sich daran knüpft, eine gründliche Unkenntniss der wedischen Schriften, über deren Entstehung und Theilung desshalb so Vieles gefabelt wird. Und für die Erklärung jener Vorzeit werden sie darum weit weniger unmittelbar nützlich seyn, als vielmehr mittelbar dadurch, dass wir anderwärts und unabhängig von der späten Sage gefundenen Resultaten in dieser selbst zufällig wieder begegnen und allmählig einen Maasstab für den geschichtlichen Werth dieser Legenden uns bilden können. —

Diese Zustände muss die Forschung über das geschichtliche Verhältniss des Weda und der Epopöen im Auge haben. Für eine nähere Bestimmung des zwischen beiden liegenden Zeitraumes scheint mir der folgende Weg möglich zu seyn.

Es ist bekannt, dass die Anukramanikâ sehr häufig kurze Legenden gibt, einzig mit dem Zwecke, die Entstehung der Hymnen zu erläutern. Ausführlicher und in derselben Absicht geschieht dieses in der dem Çaunaka zugeschriebenen Bṛihaddevatâ, einem metrisch abgefassten Buche, von welchem ich zwar in England kein Exemplar habe entdecken können, das sich aber höchst wahrscheinlich in Indien noch finden wird. Der Commentator der Anukramanikâ zum Rik, Shaḍguruçishja, kennt diese Schrift und citirt sie häufig, Sâjana gibt in seinem Commentare öfters längere Auszüge daraus. — Werthvoller noch als diese Notizen, sind unstreitig diejenigen Darstellungen alter Sagen, die wir in den Brâhmana finden. Das Aitareja Brâhmana gibt deren eine bedeutende Anzahl, unter welchen am ausführlichsten die Geschichte Çuna:çepa's (VII, 13 bis 18) *). Nicht weniger reich ist die Taittirîja-Sanhitâ und — nach Citaten zu schliessen — das Kaushitaka, Tâṇḍja und andern Schriften dieser Art.

Hienach wäre die Aufgabe, die Fortbildung oder auch Entartung der Sage von ihrem Ursprunge an durch alle diese Zweige und Umgestaltungen zu verfolgen, zu bestimmen, aus welcher Quelle sie in die Epopöen geflossen ist, oder — wenn keine geschriebene Quelle für dieselben anzunehmen wäre — auf welcher Stufe der Entwicklung die Sage stand, als sie in jene Gedichte übergieng. Bei dem Reichthum und

*) Diese merkwürdige Legende trägt in der Darstellung des Brâhmana einen besonders alterthümlichen Stempel. Da dieselbe Sage im Râmâjana weitläufig behandelt ist, ohne Zweifel auch im Mahâbhârata erzählt wird, in den Purâna sich findet und auch sonst erwähnt wird, z. B. bei Manu, so könnte sie ein passendes Beispiel für den Nachweis der Sagenentwicklung abgeben.

der Mannigfaltigkeit dieser Erzählungen und der grossen Anzahl von Schriften, die uns zur Vergleichung offen stehen, sollte es möglich seyn, zu einem annähernden Ergebnisse zu kommen. Die chronologische Folge der vorangehenden Schriften, an deren Auffindung wir doch gewiss nicht verzweifeln dürfen, würde alsdann von oben herab das relative Datum für die Entstehung der epischen Bücher liefern.

---

7) Als Nachweis für die Bekanntschaft der Brâhmana mit grammatischer Wissenschaft kann die Mehrzahl der dem Gebiete der Etyomologie und Grammatik zugleich angehörigen Wortableitungen dienen, durch welche diese Schriften ihre Lehrsätze unterstützen.

Ich begnüge mich, hier eine Stelle anzuführen, in welcher ein grammatischer Kunstausdruck sich findet. Sie ist aus dem Aitareja Brâhmana VII, 30.

athâsjaisha svo bhaksho, njagrodhasjâvarodhâç ca phalâni caudumbarâṇj, âçvatthâni, plâkshâṇj abhishuṇujât. tâni bhakshajet, so asja svo bhaksho. jato vâ adhidevâ jag'neneshtvâ svargâ lokam âjâs tatraitâṇç camasân njubg'âs, te njagrodhâ abhavan. njubg'â iti hâpj enân etarhj âcakshate Kurukshetre. te ha prathamag'â njagrodhânâ, tebhjo hânja 'dhig'âtas. te jan njanco 'rohans, tasmân (njañ rohati njagroho) njagroho vai nâma. tâ njagrohâ santâ njagrodhâ itj âcakshate parokshena, paroksha-prijâ iva hi devâ: |

„Folgendes ist die dem Kshatrija zukommende Speise; den Ertrag dessen, was vom Njagrodha abwärts wächst (d. h. der Stämme, die aus den in die Erde gesenkten Zweigen der Banjane treiben) und die Früchte des Udum-

bara (der Ficus racemosa), des Açvattha (des indischen Feigenbaumes) und des Plaksha (der Ficus infectoria) presse er aus. Diese esse er; es ist die ihm zukommende Speise. Als nämlich die höchsten Götter nach vollbrachtem Opfer zum Himmel giengen, da stürzten sie ihre Opferschalen um. Daraus wurden die Njagrodha-Bäume. Umgestürzte (Gebogene) nennt man deshalb auch dieselben Bäume in Kurukshetra (wo dieses Opfer stattgefunden hatte). Diese (Umgestürzten) waren die Mutterstämme der njagrodha, aus ihnen erzeugten sich andere, welche, weil sie abwärts wuchsen, njagroha (Abwärtswachsende) hiessen. Der njagroha aber wird nach der verborgenen (Wortbildung) njagrodha genannt; denn die Götter lieben das Verborgene."

Die letztere Bemerkung wiederholt sich gleich im folgenden Kapitel des Brâhmana und sonst häufig. — Was die verborgene, die Paroksha-Bildung eines Wortes sey, will ich durch eine Stelle des Commentars zum Nirukta (zu I, 1.) erläutern. Durga sagt: trividhâ hi çabda-vjavasthâ, prathjaksha-vṛttaja:, paroksha-vṛttaja:, atiparokshavṛttajaç ca. tatroktakrijâ: pratjaksha-vṛttaja:, antalina-krijâ: paroksha-vṛttaja:, atiparoksha-vṛttishu çabdeshu nirvacanâbhjupâjas, tasmât paroksha-vṛttitâm âpâdja pratjakshavṛttinâ çabdena nirvaktavjâs. — Das Beispiel, welches Durga Veranlassung zu dieser Erklärung gab, ist das Wort nighaṇṭu; nighaṇṭavas sey atiparoksha-vṛtti, nigaṇṭavas ist paroksha-vṛtti und nigamajitâras ist pratjaksha-vṛtti. Man sieht leicht, dass der Ausdruck paroksha in dem Sinne, wie er von dem Brâhmana angewandt ist, nothwendig das Bestehen jener grammatischen Terminologie voraussetzt, wie sie von Durga erklärt wird.

8. Devarâǵa im Commentare zum Naighaṇṭuka (nro. 1134. E. Ind. H. fol. 1.) nennt folgende Namen von Männern, welche Wedencommentare (vedabhâshjâṇi) verfasst haben sollen: Skandasvâmi (der nach demselben Gewährsmann eine Glosse zum Nirukta schrieb), Bhavasvâmi, Guhadeva, Çrînivâsa, Mâdhava-deva, Uvaṭṭa (sonst Uvaṭa, von welchem Colebrooke, Ess. I, 99. vergl. auch p. 54 Anm., Fragmente besass *) und welcher Commentare zu zwei Prâtiçâkhja sûtren verfasste, wovon unten) Bhaṭṭa Bhâskara Miçra, Bharatasvâmi. —

*) Es ist mir trotz fortgesetzter Nachsuchungen nicht möglich gewesen, dieselben in der Bibliothek des East India House aufzufinden.

II.

Die älteste Wedengrammatik,

oder

Die Prâtiçâkhjasûtren.

In der ersten Abhandlung ist von diesen Schriften im Allgemeinen die Rede gewesen. Die folgende Ausführung soll die einzelnen Beweise liefern.

1. Die Königliche Bibliothek zu Paris besitzt (unter nro. 203. Devanâgari) eine Handschrift des umfassendsten Prâtiçâkhja (auf 236 Blättern, Samvat 1751) mit der am Ende jedes Paṭala wiederkehrenden Unterschrift: iti çrî-pârshada-vjâkhjâjâm Ananda-purâ-vâstavja vagraṭa-putra Uvaṭa-kṛtau prâtiçakhja-bhâshje u. s. w. Dasselbe Werk findet sich wieder in älterer aber nachlässiger Copie in nro. 28 des E. Ind. H. (204 Blätter. ex codd. Colebr.). Der Sûtratext allein steht nochmals in nro. 1355 (Samvat 1781. 24 Bl. codd. Colebr.).

2. Dem Umfange nach geringer ist das Prâtiçâkhja der sehr nachlässigen Handschrift nro. 598. E. Ind. H. (83 Blätter, ebenfalls aus der Bibliothek Colebrooke's). Diese schlechte Copie scheint jedoch nach einem correcten MS. gemacht zu seyn und darum gelingt die Restitution in den meisten Fällen. Am Ende des vierten und des fünften Adh-

jâja führt es die Bezeichnung: iti ânanda-pura-vâstavja-Bhaṭṭa-vagraṭa-putra ûvaṭa-viracita-mâtṛimodakâkhje prâtiçâkhja-bhâshje u. s. w.

3. In der Bodley'schen Bibliothek zu Oxford finden sich zwei MSS. einer dritten Schrift dieses Titels. Das erste (17 Bl. ex codd. Wilson) enthält nur den Text; fol. 1—5 fehlt. Das zweite (94 Blätter, von welchem Bl. 1—22 fehlt; auch aus der Wilson'schen Sammlung) gibt Text und Commentar, welcher letztere mir nicht von Uvaṭa zu seyn scheint. Er trägt die Unterschrift: iti tri-bhashja-ratne prâtiçâkhja-vivarane u. s. w. könnte also dieser Bezeichnung nach eine Zusammenstellung aus drei älteren Glossen seyn *).

Warum der gemeinschaftliche Titel dieser Schriften nicht der ursprüngliche seyn könne, ist oben (S. 15. 16.) erläutert. Er ist aber in der späteren indischen Litteratur gangbar gewesen. In Madhusûdana Sarasvati's Prasthânabheda, einer Encyclopädie der indischen Litteratur, wird ihrer auf folgende Weise erwähnt: tatra sarvaveda-sâdhâraṇi çikshâ, atha çikshâ pravakshjâmiti âdi panca-khaṇḍâtmikâ Pâṇininâ prakâçitâ; pratiçâkhâ ca bhinnarûpâ, prâtiçâkhja-sâgnitâ, anjair eva munibhi: pradarçitâ (nro. 2098. E. Ind. H. fol. 5, b.). „Hieher gehört die auf den ganzen Weda sich beziehende Çikshâ, von Pânini verfasst, in fünf Abschnit-

*) Ich werde diese Bücher in der angegebenen Ordnung als erstes, zweites und drittes Prâtiçâkhja der Kürze wegen bezeichnen. Bei dem ersten kann ich die Paragraphen citiren, wie sie je in der einzelnen Patala, immer drei bis fünf Verse umfassend, von der Texthandschrift gegeben werden und auch in den Commentaren bezeichnet zu seyn pflegen. Ebenso citire ich das dritte. Bei dem zweiten können wegen Mangel einer durchgehenden Unterabtheilung nur die Hauptabschnitte genannt und müssen für das Nähere die Seitenzahlen der Handschriften beigesetzt werden.

ten, mit den Anfangsworten „atha çikshâm n. s. w.;“ nach den einzelnen Çâkhâ abgetheilt und Prâtiçâkhja genannt, ist sie von andern heiligen Lehrern bearbeitet worden.“ Der Verfasser des Prasthânabheda nimmt hier das Wort Çâkhâ offenbar in dem Sinne einer Abtheilung des Weda. Das im engeren Sinne Çikshâ (grammatische Lehre) genannte Buch soll sämmtliche wedische Schriften im Auge haben. Diese kleine Schrift, aus nicht mehr als sechzig Versen bestehend, welche gewöhnlich den Vedângen zugezählt wird, gibt allerdings nur die allgemeinsten Regeln aus den Theilen der Grammatik, welche auch in den Prâtiçâkhjen behandelt werden, und ist ohne allen Zweifel nur eine Compilation aus den letzteren und neues Machwerk. Als ein solches hat auch Colebrooke dieses Buch bezeichnet in den handschriftlichen Noten seines Exemplars *). Ein anderes Buch von demselben Titel und Inhalt und jedenfalls werthvoller als das Vedânga ist die Mâṇḍûkî-çikshâ (nro. 680. E. Ind. H.) 182 Verse in 16 Abtheilungen. Sie ist aber auch aus einer spätern Zeit.

Dass dagegen, wie Madhusûdana will, die Prâtiçâkhjen sich nur auf einzelne Schriften des Weda beziehen sollen, ist eine unrichtige Behauptung, die vielleicht ihren Grund hat in einem Missverständnisse des Wortes Çâkhâ, welches keineswegs nur einen Zweig des wedischen Schriftenthums, sondern auch ein Zweig des wedischen Studiums, eine Schule bedeutet und in dieser Beziehung gleichbedeutend ist mit caraṇa (s. u.). Dass der Unterschied der Prâtiçâkhjen seinen Grund habe in der Verschiedenheit der Schulen, dafür liefert Kṛitjacintâmaṇi, ein Com-

*) Nro. 1378 E. I. H., wenn ich in der Zahl nicht irre. Andere MSS. der Çikshâ ebendaselbst nro. 1981 und 1743.

mentar zu Gobhila's Çrautasutren (MS. des E. I. H. fol. 1.) den Beweis, wenn er, ein Sûtra voranschickend, sagt, es sey genommen aus dem Mâdhjandina-çâkhja-prâtiçâkhja. Das Citat ist aus dem zweiten der obigen Bücher, und wir erfahren auf diese Weise, was wir aus dem Inhalte der Schrift nicht unmittelbar hätten entnehmen können *). Allerdings aber wird einmal in ihr ausdrücklich gesagt (fol. 81, 6.), dass die Mâdhjandina bestimmter Buchstaben sich nicht bedienten, und an einer andern Stelle (fol. 12, b.) bemerkt der Commentar, dass jene Schule einen gewissen Ausdruck habe, der auch wirklich der des Textes ist.

Aus Sâjana's Commentar zum Rigweda ist mir im Augenblick nur Eine Stelle bekannt, in welcher er ein Prâtiçâkhja citirt (nro. 2133 E. I. H. fol. 21, a.) ohne nähere Bezeichnung. Das Citat ist aus dem ersten der obigen Prâtiçâkhjen, ebenso die Anführung im Commentare zu Pâṇini I, 1, 9. Von diesen Büchern im Allgemeinen reden die Commentarstellen zu Pân. VIII, 3, 61. und VIII, 4, 67.— Einer meiner Beweise (s. o. p. 16.) für das Alter und die ursprüngliche Bezeichnung dieser Bücher gründet sich auf folgende Stelle des Nirukta (I, 17.) „para: sannikarsha: sâhitâ, pada-prakṛti: sâhitâ, pada-prakṛtini sarva-caraṇânâ pârshadâni.“ „Die engste Zusammenziehung (der Worte) ist die Sanhitâ; die Grundform der Sanhitâ sind die pada (die einzelnen, getrennten Worte); dieser Meinung sind auch die (grammatischen) Lehrbücher sämmtlicher Schulen.“ — Es ist merkwürdig, dass die ersten Worte dieser Stelle „para: sanni-karsha: sanhitâ“ ebenso als Sûtra bei Pâṇini I, 4, 109. begegnen. Sie sind aber keineswegs von der Art, dass

*) Ich verdanke dieses Citat, sowie das aus dem Prasthânabheda und ein unten folgendes einer Mittheilung Dr. Trithens.

wir daraus unmittelbar auf die Abhängigkeit Pâṇini's von Jâska oder umgekehrt schliessen dürfen, Beide könnten ein so bündiges Wort über einen vielbesprochenen Gegenstand aus älteren Quellen entnommen haben. — Was sind nun die pârshada und was die caraṇa? Durga gibt zu der Stelle die vollkommen genügende Erklärung: sarveshâ caraṇânâ sarva-çâkhântaràṇâ itj artha: | kim: pârshadâni svacaraṇa-parshadj eva jai: pratiçâkhâ-nijatam eva padâ-'vagraha-pragṛhja-krama-sàhitâ-svara-lakshaṇam, ucjate tânimâni pârshadâni prâtiçâkhjânitj artha: | Dass caraṇa nichts Anderes bedeuten kann, als Schule, ist deutlich erläutert in Gagaddhara's Commentare (MS. des E. Ind. H. fol. 6, b.) zu Mâlatîmâdhava, p. 1. l. 2. der Calc, Ausg. „caraṇa-guruva iti | caraṇa-çabda: çâkhâ-viçeshâdhjajana-paraikalâpannagaṇa-sangha-vâci | tatra-samûhe te gurava: krijâ kṛtvâ vedâdhjâpitâra: | sa gurur ja: krijâ kṛtvâ vedam asmai prajachatiti smṛti: | jad vâ, caraṇai: Kalâpâdibhir guravo mahânta: | Ganz denselben Sinn hat es auch wirklich bei Pâṇini II, 4, 3. und VI, 3, 86. *), und man ersieht denn

*) In der ersten Stelle (II, 4, 3.) scheint mir das Sûtra von den Commentatoren und nach ihnen von Böhtlingk nicht richtig verstanden zu seyn. Nach meiner Meinung heisst anuvâde „im Citate" und das Sûtra will sagen, dass, wenn es sich um Anführung der Meinung u. s. w. zweier Schulen handle, beide Namen als Dvandva und im Singular stehen. Auf diese Weise hat das Sûtra einen Sinn und man kann sich den Singular erklären, während man nach den Commentatoren nicht weiss, warum hier nicht ebensogut, wie im anderen Falle, der Plural am Platze sey. Ich führe ein Beispiel dafür aus Prâtiç. III. fol. 46, a. an: „dvâv Uttamottarîjasja repham." Beide (der vor dem repha stehende visarga und der repha) werden repha nach der Meinung der zwei Schulen Uttama und Uttarîja." Dass Pân I, 3, 49. im Commentare von der Wurzel vad mit

hieraus wieder, dass bereits vor jenem Grammatiker dergleichen Schulen in grösserer Anzahl bestanden haben *).

Pârshada bedeutet nach der Erklärung Durga's ein in der bestimmten Schule geltendes Lehrbuch über die betreffenden grammatischen Regeln und prâtiçâkhja ist nur adjectivische Bezeichnung, durch welche eben die Verschiedenheit der Pârshada herausgestellt wird. Schon hieraus wäre zu ersehen, dass unsere Prâtiçâkhjen nichts anderes sind, als die Parshada der Çâkhâ. Dazu kommt, dass das Citat Jâska's „pada-prakṛti: sâhitâ" wirklich aus Prâtiç. I. pat. 2, 1. genommen ist, und dass auch die übrigen Prâtiçâkjen jene Lehre vom Verhältniss des pada zur Sanhitâ haben. Prât. III, 1. f. 32, a. atha sâhitâjâm ekaprâṇabhâve | jathâjuktâd vidhi: sâ prakṛti: | — Aehnlich Prât. II, 1, f. 16, b. 3, f. 25, b. Ueberdiess führt das erste Prâtiçâkhja die Unterschrift pârshada und ist in der Einleitung als solches bezeichnet; endlich bemerkt Uvaṭa in dem Commentare zum zweiten Prâtiçâkhja (fol. 41, b.) zu einem Sûtra, das von den Lauten ṛ und ḷ handelt, dass dieselben in andern pârshada als svarabhakti behandelt werden, und citirt darauf eine Stelle des ersten Prâtiçâkhja. Auch in dem dritten führen sie wirklich diese Bezeichnung. (II, 9. u. s. w.) Haben wir somit für zwei dieser Bücher jene Benennung durch äussere Zeugnisse nachgewiesen, so

---

anu in einem andern Sinne die Rede ist, und ein ganz ähnliches Beispiel hiefür angeführt wird, kann kein Beweis gegen das Obige seyn.

*) Ein grosser Theil der Namen des Gana Kârtakaugapa sind Namen von Grammatikern (und deren Schulen), welche in den Prâtiçâkhjen angeführt werden. — Ich bemerke hier nachträglich zu Seite 18, dass in dem genannten Gana eine Schule Pancâla's erwähnt wird.

wird für das dritte die Identität des Inhalts und Gemeinschaftlichkeit des späteren Titels hinreichende Beweiskraft haben.

Was endlich die Schulen betrifft, welchen wir diese Schriften beizulegen haben, so ist oben für das zweite Prâtiçâkhja die Schule der Mâdhjandina bezeichnet, von welcher eine Redaction des Jagurweda, sowohl der Vâgasaneja Sanhitâ, als insbesondere des Çatapatha Brâhmana herrührt. Am Schlusse des Buches selbst ist es dem Kâtjâjana zugeschrieben mit den Worten: „evâ svara-sâskârajo: pratishthâpajitâ bhagavân Kâtjâjana idâ çâstram âha. Von diesem Kâtjâjana sollen nicht nur Sûtren zum Jagurweda und nach Einigen die Anukramanî des Rik, sondern namentlich auch die der Vâgasaneja sanhitâ herrühren, von welcher letzteren in den Handschriften (z. B. nro. 965. E. I. H.) besonders bemerkt zu werden pflegt, dass sie die der Mâdhjandina sey,

Das erste Prâtiçakhja wird in der Einleitung und von Uvaṭa zu Prâtiç. II. fol. 41, b., sowie von Shaḍguruçishja in seinem Vedadîpa, Einleitung zum Commentare der Anukramanî (nach einem Oxf. MS. fol. 6, a.) dem Çaunaka zugeeignet, dessen Schultern ebenfalls mancherlei tragen, z. B. die oben erwähnte Brihaddevatâ, ein Buch mit dem Titel Rigvidhâna (über die Anwendung der Hymnen des Rig für allerlei Vorkommnisse) welches noch vorhanden ist, ein Pâdavidhâna, das vierte Buch des Aitareja Âranjaka und Anderes zum Rituale Gehörige *).

*) Shadguruçishja (l. c.) zählt zehn Bücher Çaunaka's auf, Bearbeitungen des Rigweda (rgvda-guptaje), darunter ist die oben dem Kâtjajana beigelegte Anukramanî und Anderes zu der Anordnung dieser Sanhitâ Gehörige. Kâtjâjana und Açva-

Die erwähnte Einleitung des ersten Prâtiçâkhja rührt ohne Zweifel von Uvaṭa her. Nachdem Çaunaka als Urheber des Pârshada bezeichnet ist und der Verfasser seine Absicht ausgesprochen hat, dasselbe zu erklären, fährt er in folgenden Versen fort, welche ich hersetze, da ihre Erklärung zweifelhaft seyn kann.

Campâjâ njavasat pûrvâ Vatsânâ kulam ṛddhimat |
jasmin dviga-varâ gâtâ bahvṛcâ: pâragottamâ: ||
Devamitra iti khjâtas tasmin gâto mahâmati: |
sa caisha pârshada-çreshṭha: sutas tasja mahâtmana: ||
Nâmnâ tu Vishṇuputra: sa kumâra iti çasjate |
tenejâ jogitâ vṛtti, sâkshiptâ pârshade sphuṭâ ||
Parigṛhṇantu viprendrâ: suprasannâ imâ mama |
agnânâd jad ajuktâ sjât tad ṛgû-kṛtja gṛhjatâ ||

In Campâ *) wohnte ein angesehenes Geschlecht der Vatsa, von welchem Devamitra abstammt, dessen Sohn Vishṇuputra, ein ausgezeichneter Lehrer, Verfasser des Commentares zu dem vorliegenden Prâtiçâkhja seyn soll. Der Schreiber der Einleitung würde diesen Commentar dem seinigen zu Grunde gelegt haben. Nun hat aber derselbe oben gesagt, dass er svaçaktjâ einen Commentar beginne und nimmt auch im Folgenden die Nachsicht der Sachverständigen in Anspruch, wie er das vielleicht nicht thun würde, wenn seine Arbeit in nichts Anderem bestünde, als in einem Auszuge (sâkshiptâ) aus einem älteren Buche. Man könnte also darauf kommen, anzunehmen, dass der Verfasser dieser Einleitung Vishṇuputra wäre und in den Worten

---

lâjana werden dort zu Schülern Çaunaka's gemacht, welcher darum an der Abfassung der Sûtren, welche diesen beiden Lehrern zugeschrieben werden, grossen Antheil haben soll.

*) In der Nähe des heutigen Campapur, bei Bhâgalpur. (Burnouf Introd. p. 149. n. Wilson, Vish. Pur. p. 445.)

ja caisha bis sphuṭâ von sich in der dritten Person redete; sâkshiptâ wäre alsdann mit „bündig“ zu erklären. In diesem Falle aber würde die Stelle den erwähnten Kapitelenden widersprechen, und wäre auch das pârshadaçreshtha nicht an seinem Platze. Ich würde also immerhin die erste Erklärung vorziehen und annehmen, dass Uvaṭa in den Worten tenejam u. s. w. die Ausdehnung und den Werth seiner Arbeit zu gering angegeben hätte. — Wir hätten auf diese Weise in Uvaṭa's Commentare ein auf die ältere Erklärung Vishṇuputra's gegründetes Werk. Uvaṭa selbst ist zwar älter als Mahîdhara, der Commentator der Vâgasaneji (Colebr. Ess. I. p, 54. n.) und als Devarâga, der Commentator des Naighantuka (s. o.), kann jedoch nicht um sehr Vieles früher seyn, da er an einigen Stellen Purânen citirt.

Was die Sûtren selbst betrifft, so scheint nichts im Wege zu stehen, sie für die Regeln einer nach Çaunaka sich nennenden Wedenschule zu halten, für deren Bestehen wir übrigens keine anderen Zeugnisse haben, als die Bedeutsamkeit des Namens in der späteren Tradition über die gelehrte Behandlung des Weda und etwa noch ihre Nennung im Compositum Çâkala-Çunaka's (des gaṇa Kârtakaugapau), wo sie zugleich mit der Schule Çâkalja's erscheint. Auf die Lehrsätze dieser letzteren nimmt das erste Prâtiçâkhja wiederholt besondere Rücksicht, und es ist denkbar, dass zwischen den beiden Gemeinschaften der Schüler Çaunaka's und Çâkalja's eine nähere Verbindung bestanden habe *).

*) Im zweiten Prâtiçâkhja 4. fol. 56, a. wird eine grammatische Ansicht Çaunaka's angeführt. Dieses würde sich, könnte man meinen, auf das erste Prâtiçâkhja beziehen. Allein einmal

Das dritte Prâtiçâkhja unterscheidet sich auf eine bemerkenswerthe Weise von den beiden vorhergehenden. Unter den zwanzig Namen von Grammatikern, mit welchen es seine Sätze belegt, ist nicht ein einziger, der in jenen beiden oder auch im Nirukta sich fände, während die drei letztgenannten Bücher im Wesentlichen dieselbe ältere Litteratur vor sich gehabt zu haben scheinen. Hiezu kommt noch eine weitere Verschiedenheit. Das erste Prâtiçâkhja scheint sich in den Beispielen, die es wählt, durchgängig auf die Sanhitâ des Rik zu beziehen und citirt sogar zuweilen die Hymnen desselben nach ihren Verfassern, z. B. II., 7. Gotame câminanta, bei Gotama erscheint das letzte a in aminanta mit einem Anunâsika vor dem Vocale e. (Das Citat bezieht sich auf Rik. I. h. 79. 2.) Das zweite Buch gibt zwar nie eine Quelle für seine Entlehnungen, ich glaube aber sagen zu können, dass die bei weitem grössere Mehrzahl derselben gleichfalls aus der Sanhitâ des Rik stammt, trotz dem Umstande, dass man der Schule der Mâdhjandina nach indischer Ueberlieferung nur eine Thätigkeit für die Vâgasanejasanhitâ und das Çatapatha Brâhmana zuschreibt.

Das Oxforder Prâtiçâkhja dagegen zeigt nicht nur eine weitgreifende Verschiedenheit in der Wahl seiner Belegstellen, sondern es gibt auch häufig Anfänge und Namen von Abschnitten, denen es seine Beispiele entnimmt, unter

---

findet sich der Inhalt des Sûtra's nur ungenau wieder in Prâtiç. I. 6, 3. und dort nicht als Meinung Çaunaka's, sondern als diejenige anderer Lehrer. Ueberdiess unterrichtet uns Uvata im Commentar zur Stelle, dass Andere anders lesen und ein Sûtra an die Stelle des in Rede stehenden setzen, welches er selbst nur aus dem Texte verweist, weil es ihm einer früher gegebenen Regel zu widersprechen scheint.

den letzteren z. B. graha, ukhja, jâg'jâs. Diese liturgischen Bezeichnungen führen bestimmte Kapitel der Taittirîja Sanhitâ. Ich habe nicht mehr Gelegenheit gehabt, zu untersuchen, ob die Beispiele in den betreffenden Theilen der genannten Sanhitâ sich finden; auch für die Vâg'asaneji bestehen wohl dieselben Bezeichnungen *). Dass aber eher die Taittirija Sanhitâ Quelle des Prâtiçâkhja seyn dürfte, wird mir wahrscheinlich durch die Nennung der Taittirîjaka in einigen seiner von Laut und Aussprache handelnden Sûtren (II, 11.). Ungeachtet jener Verschiedenheit findet sich natürlich sehr häufig eine Identität der Beispiele, welche sich ganz einfach daraus erklären würde, dass beide Sammlungen des Jag'ur eine Menge von Abschnitten mit der Riksanhitâ gemein haben.

Der Verfasser des Commentars zu diesem Buche scheint, wie ich schon oben bemerkte, ein anderer zu seyn, als Uvaṭa. Aus welcher Zeit er etwa seyn mag, lassen die gegen den Schluss des Buches sich findenden Citate aus dem Garuḍa Purâṇa, Devi Purâṇa, Brahma Purâṇa und Bavishja Puraṇa errathen. — Es besteht also der Unterschied dieser drei grammatischen Bücher keineswegs darin, dass sie eine unter sich stofflich abweichende Grammatik, angepasst verschiedenen wedischen Büchern, gäben,

*) Ich setze einige Beispiele für diejenigen her, welchen jene beiden Sanhitâ des Jag'us zugänglich sind. — In dem mit Krûram beginnenden Anuvâka sollen die Worte sich finden „ime vai rodasi;“ in Sag'ûr adas die Worte „ime açvinâ sâvatsaras;“ im Anuvâka „brahma gag'nânâ“ die Stelle „pûrne upadadhâti pûrne evainam. — Zu dem letzteren Citate bemerke ich, dass der Anfangsvers auch Sâma 4, 3, 9. und Atharva IV, 1. sich findet, vom Scholiasten zu Nir. I, 7. dem Nakula, Sohn Vamadeva's, zugeschrieben wird und im Rik vorkommen sollte; ich habe ihn aber daselbst nicht auffinden können.

sondern ihr Inhalt ist, beiläufige Differenzen abgerechnet, im Wesentlichen derselbe, wie in allen wedischen Schriften auch dieselbe Sprache vorliegt, und nur der nähere Anschluss an das eine oder andere Buch in der Wahl der Belege und die Art der Darstellung, wie sie natürlich in verschiedenen Schulen verschieden seyn musste, begründet ihre Verschiedenheit.

Ich lasse hier ein Verzeichniss der Grammatiker folgen, auf welche sich die Prâtiçâkhjen beziehen. Diese Namen, sowie die ganze indische Grammatik, haben auch eine geschichtliche Bedeutung; denn es scheint, dass nur die Trockenheit der empirischen Sprachzergliederung kräftig genug war, die Einbildungskraft zu übermeistern und die Vergangenheit vor ihrer Alles verzehrenden Gewalt zu sichern. Wie in Pânini ein Schatz geschichtlichen und geographischen Wissens ruht, so haben wir in den Prâtiçâkhjen die Geschichte des wedischen Studiums und mit derselben die Geschichte einer Seite der indischen Geistesentwicklung, welche immer mehr als der Mittelpunkt indischen Lebens, der durch alle Jahrhunderte hinläuft, wird erkannt werden.

I. Das erste Prâtiçâkhja kennt folgende Lehrer:

1. Çâkalja (s. o. S. 17.); auch seine Schule, Çâkalâs, wird genannt. Nach Nir. VI, 28. rührt von ihm der pada-pâṭha her, und Durga (ad l. c.) nennt ihn padakâra, Er wird citirt von Pânini I, 1, 16. VI, 1, 127. VIII, 3, 19, 4, 51. und im Aitareja Aranjaka III, 2, 6. Sâjana zu Rik. V, 4, 28. nennt ihn Maharshis. Man sehe ferner die S. 27. citirte Stelle der Açvalâjana Sûtren. Es ist unter den Unterrednern des Vrihad Aranjaka, z. B. III, 9.
2. Çâkaṭâjana, ebenfalls von Pânini gekannt, III,

4, 111. VIII, 3, 18. 4, 50. vergl. den Gaṇa naḍâdis. Er wird auch im Nir. I, 3. 12. 13. genannt.

3. Gârgja. Pân. VII, 3, 99. VIII, 3, 20. 4, 67. (Gaṇa gargâdis). Açval. sû. gṛh. III, 4. Nirukta I, 3. 12. III, 13. Vṛ. Ar. IV, 6.

4. Mâṇḍûkeja, genannt im Aitareja Aranj. III, 2. 6. Açv. gr. sû. III, 4.

5. Pancâla, Bâbhṛavja (s. oben S. 18.). Açv. gṛ. sû. III, 4.

6. Vedamitra (vergl. Wilson, Vish. P. p. 277.).

7. Vjâḷi (mehrmals angeführt in Hemacandra).

8. Vaijâska.

II. Das zweite Prâtiçâkhja nennt folgende:

1. Aupaçivi.

2. Çâkalja.

3. Çâkaṭâjana.

4. Çaunaka (s. oben).

5. Gârgja.

6. Gâtukarṇja. Dieser Grammatiker ist genannt im Aitar. Aranj. V, 3, 3. in Gemeinschaft mit Gâlava und Agniveçjâjana als Gewährsmann über die beim Unterrichte in gewissen Theilen des Cerimoniels zu befolgenden Regeln. Vṛh. Aranj. II, 6. VI, 6.

7. Kâçjapa. Citirt von Pân. VIII, 4, 67.

8. Kâṇva.

III. Im dritten Prâtiçâkhja sind erwähnt:

1. Agnivecja. Pân. gaṇa tikakitavâs und Garga. Vṛh. Ar. II, 6.

2. Agniveçjâjana; ebend. und Aitar. Aranj. V, 3, 3. (s. zu II, 6.)

3. Atreja.

4. Bhâradvâǵa, genannt von Pân. VII, 2, 63. Vṛh. Ar. II, 6. IV, 6.
5. Çaitjâjana.
6. Çâṅkhâjana. gaṇa garga.
7. Gautama. Vṛh. Ar. II, 6, IV, 6. Açval. çrautasû. I, 3. II, 6. V, 6.
8. Kâṇḍamâjana.
9. Kauhaliputra.
10. Kauṇḍinja.
11. Mâcâkîja.
12. Paushkarasâdi. Pân. gaṇa Taulvali und Jaska.
13. Plâkshi.
14. Plâkshâjaṇa.
15. Sânkṛitja. gaṇa Garga. Vṛh. Ar. II. 6.
16. Ukhja.
17. Vâlmîki.
18. Vâtsapra.
19. Vâṭabhikâra.
20. Hârîta. *)

Es ist überflüssig, erst zu bemerken, dass auch diejenigen dieser Namen, für welche keine specielle Nachweisung gegeben ist, meist der wedischen Litteratur angehören, und wenn in der indischen Geschichte jede bedeutendere Epoche auch durch eine Masse eigenthümlicher Eigennamen charakterisirt ist, so dürfen wir die hier genannten der

*) Um der Vollständigkeit willen mögen hier noch sämmtliche im Nirukta erwähnten Grammatiker oder Commentatoren folgen: 1. Aupamanjava, 2. Audumbarâjana, 3. Agrâjana, 4. Aurnavâbha, 5. Carmaçiras, 6. Çatabalâksha, 7 Çâkaṭâjana, 8. Çâkapûni, 9. Gârgja, 10. Gâlava, 11. Kâcchukja. 12. Kautsa, 13. Kraushṭuki, 14. Maudgalja, 15. Sthaulashṭhivi, 16 Taitiki, 17. Vârshjâjani.

älteren zurechnen. — Durch die Nachweisung des Vorkommens einer nicht unbedeutenden Anzahl jener Lehrer in den Upanischaden Vṛhad Araṇjaka und Aitareja Araṇjaka ist es ausser Zweifel gestellt, dass diese Bücher einer späteren Periode der Litteratur angehören.

Die Menge der Grammatiker, deren Ansichten uns in den Prâtiçâkhjen aufbewahrt sind, weist schon auf eine grosse örtliche Verbreitung dieser Beschäftigung hin, und Jâska (Nir. II, 2.) gibt uns die Bestätigung hiefür in einer merkwürdigen Angabe, nach welcher von den Grammatikern vier verschiedener Gegenden Verbalstämme auf viererlei Weise grammatisch bezeichnet werden. Diese vier Volksstämme sind ausser den Prâcja und Udicja noch die Kamboga und Ârja. Es wird hiedurch auf unumstössliche Weise bewiesen, dass die Kamboga *) nicht nur ein ursprünglich indisches, sondern auch ein indisch gebildetes Volk waren, dass also diese Bildung zur Zeit Jâska's noch bis an den Hindukusch reichte. Sie werden, wie die bekannte Stelle in Manu's Gesetzbuch (X, 43.) zeigt, später den Barbaren beigezählt, weil ihre Sitte nichtindisch wurde, und somit von Griechen und Chinesen mit vollem Rechte Indier genannt. Es ist an den Kamboga in geringerem Maase geschehen, was in höherem Alterthum zwischen dem Zendvolke und Indien sich ereignet hat.

Um eine Probe des verschiedenartigen grammatikalischen Stoffes zu geben, der in den Prâtiçâkhjen behandelt wird, hätte ich am liebsten das Kapitel über den Accent gewählt, für welches wir hier als in der ältesten Grammatik und derjenigen, welche sich mit den wedischen Büchern

*) Man vergl. Lassen, Zeitschr. II. p. 56. flgg. Alterthumsk. I. p. 439. 534.

vorzugsweise beschäftigt, das reichste und vollständigste Material erwarten, die Schwierigkeit des Druckes, der überdiess in römischen Charakteren durch Accente noch unleidlicher wird, veranlasst mich aber, dieses einer späteren und ausführlicheren Bearbeitung vorzubehalten. Statt dessen folgt hier die Lehre vom Anusvâra, welche auch eigenthümlich Wedisches enthält, und eine Uebersicht über die pâṭha des Weda.

Ueber den Anusvâra.

Der vorherrschende Sprachgebrauch des ersten und zweiten Prâtiçâkhja in der Unterscheidung der nasalen Laute ist der, dass

1. Anunâsika alle gefärbten (rakta) oder nasalen Laute heissen, in sich begreifend die letzten der fünf Varga, die Jama und den Anusvâra;
2. Nâsikja heissen nur die fünf Nasale der Varga;
3. Anusvâra heissen die Nasale, welche nicht nâsikja und nicht jama sind.

Mit anusvâra wird dagegen in dem ersten dieser Bücher wiederum ein nasales Element im Allgemeinen bezeichnet, wenn (XIII, 1.) gesagt wird, dass nach dem Dafürhalten einiger Grammatiker der Anusvâra das Wesen des Nasals sey, wie der Vocal a, d. h. ein vocalisches Element, das des hellen Lautes (âhur ghoshâ ghoshavatâm akâram eke 'nusvâram anunâsikânâm).

Eine weitere Unterscheidung findet sich aber im dritten Prâtiçâkhja, wenn ein ânunâsikja von anusvâra und nâsikja unterschieden wird. Dieses ânunâsikja ist Bopp's primitiver Anusvâra. Es wird nicht unpassend seyn, diese Unterscheidung beizubehalten, welche auch Pânini kennt, obwohl er sie nicht überall festhält. Was die

Aussprache des ânunâsikja betrifft, so sind nach der Angabe desselben Buches (I, 5.) die Grammatiker hierüber ganz entgegengesetzter Meinung. Çaitjâjana will, dass das ânunâsikja stärker (tîvrataram) ausgesprochen werde, als der anusvâra und die uttama (die Nasale der Varga). Kauhaliputra hält alle Nasale für gleich, und Bhâradvâǵa erklärt das ânunâsikja für schwächer, als den anusvâra. — Es ist möglich, dass dieser Widerspruch in der verschiedenen Anwendung des Wortes anusvâra theilweise seinen Grund habe.

Als das Organ, mit welchem die Nasale hervorgebracht werden, wird theils die Nase allein (Prât. II. 1. f. 8, b.), theils Mund und Nase (Prât. I. 13, 2. rakta vacano mukhanâsikâbhjâm) angegeben, oder auch werden die beiden Organe auf den anunâsika im engeren Sinne beschränkt (Prât. II. 1. f. 8, b.) und soll der anusvâra mit dem hânumûla (im hinteren Theile des Mundes) gesprochen werden. Diese Widersprüche, die sich ebenso bei Pânini finden (vergl. Böhtlingk zu I, 1, 8. 9.), gehen von der Verwechslung aus, dass man den Nasal bald als dem Vocale inhärirend dachte, bald ihn davon losmachte. Wie könnte sonst z. B. Pânini den anusvâra einmal als vocalisch betrachten und doch wiederum sagen, dass er blos mit der Nase gesprochen werde, während er sogar den nasalen Consonanten der Varga Mund und Nase als Organe zuweist, d. h. sie nasaler und vocalischer Art zugleich seyn lässt. Auf dieselbe Weise sagt auch das erste Prâtiçâkhja von dem anusvâra, dass er sowohl Vocal als Consonant sey (I, 2.).

Ueber die Anwendung des eigentlichen Anusvâra, oder nach der obigen Unterscheidung des Anunâsikja, der in sofern ein eigenthümlicher Laut und kein Substitut ist,

als an der Stelle, welche er einnimmt, jeder andere Nasal unmöglich ist, lehren die Prâtiçâkhjen Folgendes.

1. Das wirkliche Anunâsikja.

Prât. I. 4, 6. Das auf ein langes a folgende n am Wortende — auch wenn ihm ein Vocal folgt — geht verloren

a) in den ân-padâ: pada-vṛttajas. Beispiele sind agrân, gagrasânân, gaghanvân, devahûtamân, badbadhânân, Indra somân, tṛshâṇân, no deva devân, hanta devân (z. B. devahûtamă̆ açvân).

Anm. Die beiden andern Prâtiçâkhjen erklären diesen Fall durch einen eigenthümlichen Prozess. Prât. II. 3. f. 38. 4. âkâropadho jakâram, d. h. das n des Wortendes nach einem langen â wird vor einem Vocale zu j und — nach einem früheren adhikâra — die upadhâ wird nasal. (Ebenso Prât. III. 1, 9.) Aus mahân indras wird also mahă̆j indras; nach dem Sûtra „ja-vajo: padântajo: svaramadhje lopas (4. f. 56, b.) fällt das j weg und es bleibt mahă̆ indras. Nach der gleichen Weise wird ebendaselbst (4. f. 44, b.) das Verschwinden des Visarga behandelt, kaṇṭhja-pûrvo jakâram ariphitas (nämlich visargaṇijas), also citra: âditjânâm, citraj âditjânâm, citra âditjânâm. Für die letztere Verwandlung hat Pânini dieselbe Erklärung (VIII, 3, 17. 18. 19.), während er sie nicht auf das Verschwinden des n anwendet; hier ist freilich der Sprung noch grösser. — Wir haben nach der Meinung der indischen Grammatiker für denselben Vorgang ein anderes Beispiel in dem Worte pra-uga. Während dasselbe von Prâtiçâkhja I. 2, 1. ohne weitere Erläuterung neben pura-etâ, tita-unâ und namauktibhis als vivṛtti innerhalb des Wortes aufgeführt wird, hat das zweite Prâtiçâkhja (4. f. 57, a.) das

Sûtra „prajugam iti jakâra-lopas.“ Ich bezweifle, dass man für dieses Wort, welches in der Sanhitâ selbst nur zweimal sich findet (I, 7, 5, 6. und X, 11, 2, 3.), eine andere Ableitung geben kann, als die des Prâtiçâkhja, welcher auch die späteren Grammatiker folgen. Das j scheint, wie das V, einer solchen Erweichung fähig gewesen seyn (laghu-prajatnataras nach Çâkaṭâjana bei Pân. VIII, 3, 18.), dass von ihm nur noch der Hiatus zwischen den Vocalen überblieb, welche es getrennt hatte (wie in dem vikâra für ai z. B. anvetâvâ u). Darum konnte man auf der einen Seite dasselbe als Hülfsmittel für Erklärung eines Hiatus betrachten, konnte aber auch auf der andern Seite, wie das erste Prâtiçâkhja, diese Substitution verschmähen und dieselben Sandhi, welche das zweite durch Einschiebung des Halbvocals erklären will, geradezu als Hiatus (pada-vṛttajas) behandeln. Auffallend bleibt es aber, dass das zweite und dritte Prâtiçakhja, sowie Pânini und die von ihm angeführten älteren Lehrer statt des natürlich sich darbietenden v für die Erklärung der Veränderung des visarga das fernerliegende j wählten. Man kann daraus schliessen, dass das j auch in den Fällen, wo es sich erhalten hatte, weicher tönte als v *) und darum noch geeigneter schien, als jenes, auch da eingeschoben zu werden, wo nur die grammatische Abstraction ein consonantisches Element verlangte, das

*) Dieses scheint sich zu bestätigen durch die in Prât. III. 1, 10. angeführte Ansicht des Grammatikers Sânkritja, welcher den lopa des auf a folgenden j zugeben will, nicht aber den des v. Ukhja leugnet beides; Mâcâkîja lässt sie nur vor û und o verschwinden; Vâtsapra nennt es nicht lopa, sondern nur leça (Verringerung, Verdünnung, das laghuprajatnatara Çâkaṭâjana's). —

in der Aussprache wirklich gar nicht vorhanden war. Denn wie sehr das nasale Element in den obigen ânpadâ: padavṛttajas seinen Charakter als Mitlauter dabei verloren hatte und in dem Vocale aufgieng, sehen wir sowohl aus der angegebenen Benennung des Vorgangs, als aus einer davon abgeleiteten unten zu erwähnenden Anwendung des Nasalzeichens, bei welcher an irgend etwas Consonantisches nicht zu denken ist. —

b) in den vivṛttj-abhiprâja-sandhajas, pîvo annâ rajivṛdhas, dadhanvâ jo, gugurvâ ja:, svavâ jâtâ, dadvâ vâ.

Anm. Prât. II. 3. f. 37, b. hat dieselben Beispiele.

c) Sparça-repha-sandhajas. Die Endungen ûn und în verwandeln ihr n in repha vor hatam, jonau, vacobhis, jân, juvan, jûn, yanishishṭa (ut paṇîr hatam ûrmjâ madantâ. Rik. I, 24, 5, 2.), und vor Vocalen dasjur ekas, nṛr abhi).

Anm. Ausnahmen zu a) sind asmân upa (dhenûr vâg asmân upa sushṭutaitu), etâvân, sphurân, gachân (gachân id dadusho râtim) *), devân ajât, hiranjacakrân (pacjà hiranjacakrân ajodâshṭrân), mâjâvân, ghoshân (â jat te ghoshân uttarâ jugâni III, 3, 4, 8.), tân açvinâ, avidvân (âvidvân itthâparo acetâ), pajasvân (pajasvân agna âgahi I. 5, 4, 23,) jâgṛjân, putrân âdhehi; patin uto (?) zu c).

Prât. II. 3. f. 38, b. und 39, a. gibt ausser einem mit açva anfangenden adhjâja (welches Buches, ist mir unbekannt), in welchem ân vor einem Vocale unverändert bleibt, noch die Ausnahmen lokân, manushjân, amitrân vor ut (lokân udagajat, amitrân unnajâmi, mânushjân udagajatâm) und ân vor

*) Ebenso Rik. X, 1, 10, 10. â ghâ tâ gachân uttarâ jugâni.

âpnoti und iti (letzteres im Kramapâṭha, in welchem überhaupt diese Veränderung nicht stattfinden darf).

Prât. III. 1, 9. nennt die Ausnahmen raçmîn (raçmîn anu), çrapajân, jamân (śujamân ûtaje), patangân (patangân asanditas), samânân, arcân (arcân Indra grâvâṇas), jagijân (jagijân upasthe); endlich erleidet â n keine Veränderung vor ud und atha (vidvân atha).

d) Sparç.oshma-sandhajas *). Das auf einen langen Vocal folgende n wird wie der Visarga behandelt vor den Wörtern carat (mahâç carati), cakre, camasân, ca, co, cit, carasi, cjotnas, caturas, cikitvân,

Anm. Prât. II. 1, 5. nakâra: çakârà caparas. Ausnahmen: âjan, airajan, âdhruvan, anadvân, ghṛṇivân (?), vâruṇân. Nach Prât. I. sind Ausnahmen: asmân (asmân ca tâç ca pra hi neshi Rik II, 1, 1, 16.) **), camasân (jadà vjakhjac camasân caturas. R. II, 22, 5, 4.), paçûn (paçûn ca sthâtṛn (?) ca. I. 12, 8, 6.).

Ebenso als Visarga wird n behandelt in den Wortverbindungen (dvaipadâ): tâste, sarvâs tân, devâs tvà, tâs trâjasva, avadas tvam.

e) Sandhir vikrântas; in nṝ: patibhjas, nṝ: pranetram, nṝ: pâtram (I. 48, 1, 1.), svatavâ: pâjus und nṝ: pâhi çṇudhi (giras).

Anm. Zu nṝ: pâhi ist nach der Bemerkung des Commentators çṇudhi ausdrücklich beigesetzt, weil es an einem andern Orte heisst: rakshâ nṛn pâhj asuratvam asmât. Prât. II. 3. f. 38, a. sagt nur nṛn pakâre visarganijam. Vergl. Pân. VIII, 3, 10. — Zu

*) ûshmânas heissen die Sibilanten und h. Prât. I. 1, 2.

**) Die Handschriften lesen in diesen beiden Stellen genau so; für die dritte Stelle habe ich die Handschriften nicht verglichen. Rosen setzt den palatalen Nasal; er hat aber auf die Orthographie der MSS. überhaupt nur wenige Rücksicht genommen.

svatavân das Beispiel: bhuvas tasja svatavâ: pâjur agne. Vergl. Pân. ibid. 11.

Als Anhang wird hier noch gesagt: âdi-svaraç cottareshâ pade 'pi, mâspacanjâ, mâçcatve, mâçcatoç ca. Beispiele: mâspacanjâ ukhâjâs (Rik. I, 22, 6, 13.); mâçcatve vâ pṛçâne vâ; bradhnâ mâçcator Varuṇasja (VII, 3, 11, 3.). — Diese Wörter werden hier und nicht unten im Abschnitte von ânunâsikja innerhalb des Wortes erwähnt, ohne Zweifel, weil man in ihnen als Zusammensetzungen ein Sandhiverhältniss sich dachte.

In den fünf vorangehenden Fällen, wenn das n verschwindet oder repha oder ûshmâ wird, soll der demselben vorangehende (pûrvas tat-sthânât) Vocal nasal werden.

Anm. Dieses sind die dem Weda eigenthümlichen Sandhi des n. Für die übrigen Verwandlungen des n, z. B. vor l, sowie für das Anusvârawerden des m werden dieselben Regeln gegeben, die auch bei Pânini sich finden. Gleichwie der letztere es freistellt, ob man in diesen Vorgängen einen lopa des n und m und Nasalwerden der upadhâ annehmen oder den reinen Vocal beibehalten und Verwandlung des n und m in Anusvâra annehmen will, so finden sich auch beide Meinungen in den Prâtiçâkhjen vertreten. Das erste und dritte nehmen jenes, das zweite dieses an. Nach dem letzteren (3. f. 40, b.) statuiren Kâçjapa und Çâkaṭâjana den lopa, und Aupaçivi theilt so, dass er vor einem Vocale die Nasalität der upadhâ, vor einem Consonanten den anusvâra annimmt. Auch das dritte Prâtiçâkhja erwähnt ausdrücklich der verschiedenen Auffassung (II, 3.).

In einem ganz anderen Kapitel (XIII, 2.), nämlich in demjenigen von der Aussprache, und in unmittelbarem Anschluss an das varṇâtma-guṇaçastram behandelt das erste

Prâtiçâkhja den Anusvâra innerhalb des Wortes (anantastham anusvâram), welchen Vjâḷi (XIII, 4.) nâsikja oder anunâsika nennt, und macht dort diejenigen Fälle namhaft, in welchen der anusvâra auf einen langen Vocal folgt. Diese sind

1) der anusvâra in den Pluralen der auf einen ûshmâ endigenden Neutra vor der Endung si und shi, z. B. cakshûshi;
2) der anusvâra vor den Endungen sa:, sâ, san, sam, wenn ihm kein nâmi *) vorangeht, sondern ein nicht durch Sandhi entstandenes j oder v; z. B. vidvâsan;
3) in den Wörtern gighâsan, pâsure, mâsam, pumâsam, paûsjam;
4) in den praḷishṭa-sandhi (Verschlingung zweier gleichartigen Vocale), z. B. âbhûtâças, und im abhinihita-sandhi (Elision) havâmahe homucam; endlich [illegible].
5) in den Wörtern mâçcatve (s. ob.) und ajâsam.

Anm. Das dritte Prâtiçâkhja ist in der Aufzählung des anusvâra innerhalb des Wortes sehr ausführlich, ohne jedoch Bemerkenswerthes zu enthalten ausser der folgenden Stelle, für deren Erklärung ich aber nicht ganz sicher bin, da mir der Commentar fehlt (II, 4.). Akâre 'kârokârâ: si-shi-parâ: pradântajo: | vikṛte 'pi | anakâro hrasvâ Sânkṛtjasja. Der letztere Satz kann wohl nicht anders vervollständigt werden, als: an-akâro 'nusvâro (oder svaro) hrasvâ anunâsikâ âpadjate Sânkṛtjasja matena. Die Meinung des Grammatikers Sânkṛitja wäre demnach, dass unter den neutralen Themata auf s nur die in as vor der Pluralendung des ersten und zweiten Casus die doppelte Verstär-

*) nâmî heissen diejenigen Laute, welche die Veränderung der dentalen Consonanten in linguala (nati) bewirken.

kung durch Einschiebung des Nasals und Verlängerung des Vocales der Schlusssylbe zugleich hätten, während die andern nur die erstere zeigten und sonach z. B. havishi gebildet werden müsste. —

2. Das euphonische Anunâsikja.

Im zweiten Paṭala des ersten Prâtiçâkhja (6. 7.), das von der Sanhitâ der Vocale handelt, findet sich unter dem Adhikâra „prakṛtjâ“ (sc. bhavanti, unverändert bleiben) folgender Abschnitt:

svare pâdâdâ udaje saceti, shv-antâ ġoshâ carshaṇiç carshaṇibhja: |
ekârântâ mitrajor asmad ivan (?) namasjur itj upadhâ cetj aprktâ ||
ekaraukâra-parau ca kaṇṭhjau Lucâd arvâg, Gotame câminanta |
vibhvâ dhartâ vipanjâ kadâ jâ mâtetj ṛkâre 'pj apâdâdibhâġi ||
Paruchepe bhîshâ pathetj akâre, evâ agnim Atrishu sâ plutopadhâ: |
sacâdajo jâ vihitâ vivṛttaja: plutopadhâs tâ anunâsikopadhâ: ||

„Vor dem einen Pâda beginnenden Vocale bleibt unverändert das Wort saca (Rik. I, 10, 11. mandishṭa jad Uçane Kâvje sacâ Indro . . .; X, 27, 4. so cin nu vṛshṭir jûthjâsv â sacâ Indra:....); ferner die Partikel â*) nach den Endungen shu und e, sowie nach den Wörtern carshaṇis, carshaṇibhja:, mitrajor, ivan (?), namasjus. — Beispiele sind:

*) aprkta (non conspersus, intactus, d. h. avarnaprkta vergl. Prât. III. 2, 4. varnaprkta: çabdo vâca utpattis) heissen nur die Partikeln â und u; das im Weda mehrmals sich findende î wird durch einen lopa des m mit îm identificirt. Prât. I. 4, 8.

Rik. IX, 7, 7, 4. agigano amṛta marthjeshv ă ṛtasja dhar mann amṛtasja câruṇa:; III, 3, 5, 2. âjâhi pûrvîrati carshaṇîr ă arja âçisha....; zu ekârântam wahrscheinlich, z. B. V, 4, 4, 1. âmenjasja ragaso jad abhra ă apo... *).

Ferner bleiben unverändert (am Pâda-Ende) vor e und o die Vocale a und â in den Hymnen, welche denjenigen Luça's (Rik. X, 3, 6. 7.) vorangehen **).

Beispiele: Rik. I, 7, 3, 4. Ghanenă ekaç caran...; I, 16, 8, savâjă evâ..; II, 2, 3, 2. tasmâ età bharata tad vaçâjă esha Indro...; IV, 4, 3, 2. sukṛtjajâ jat svapasjajâ că ekà...; X. 3, 5, 5. njuptaç ca babhravo vâcam akrată emid eshâ nishkṛtâ gâriṇiva).

Ferner bei dem Rishi Gotama das Wort aminanta (hieher ist schon das folgende apâdâdibhâgi zu ziehen, denn die Stelle I, 13, 6, 2. lautet: â te suparṇâ aminantă 2 evai: |) ***).

Ferner, auch in der Mitte des Pâda die Wörter vibhvâ, dhartâ, vipanjâ, kadâ, jâ (oder ajâ?), mâtâ vor dem Vocale ṛ (z. B. R. IV, 4, 4, 6. vibhvă ṛbhavo jam âvishu: | II, 3, 6, 4. pra sim âditjo asṛgad vidhartă ṛtà sindhavo varuṇasja janti (hier also in der Cäsur); ebenso IV, 1, 2, 12. pra çardha ârtta prathamà vipanjă ṛtasja...; agne kadă ṛtacit apa jâ mâtă ṛṇuta vragà go: |).

---

*) Dieselbe Stelle ist Nir. V, 5. citirt, auch mit ânunâsikja. Der Schluss, welchen hieraus Herr A. Kuhn (Höfer, Zeitschrift. I. p. 143.) macht, ist, wie leicht zu sehen, ungegründet. Dasselbe war übrigens schon ersichtlich aus Pân. VI, 1, 126.

**) Ich muss es dahin gestellt seyn lassen, ob diese Restriction richtig ist. Es wäre jedenfalls auffallend, wenn in den folgenden 155 sûkta der Fall nie sich fände.

***) Der Vocal konnte hier nicht gedehnt werden (pluta), da an der Stelle eine kurze Sylbe durch das Metrum gefordert war. Die Zahl zeigt nur an, dass ihm dennoch die Geltung von zwei Mâtrâ vermöge seiner Nasalität im Hiatus zukommt.

Bei Paruchepa die Wörter bhîshâ und pathâ vor a (I, 49, 7, 6. ghṛṇân na bhîshâ adrivas; ibid. 3, 9. jâhi pathâ anehasâ).

In den Atri-Hymnen (d. h. im fünften Mandala) eva agnim mit pluta des ersten Vocales (V, 2, 11, 18. evâ agnim vasûjava: | V, 1, 6, 10. evâ agnim agur .... | Der Commentar gibt ein Beispiel für das Gegentheil aus dem Vasishtha Mandala).

In allen von saca an aufgeführten Fällen vom Zusammentreffen zweier Vocale wird der erste pluta *) und anunâsika.

Anm. Das zweite Prâtiçâkhja gedenkt dieses Falles nur sofern überhaupt vom Anunâsika vor Vocalen die Rede ist; das dritte dagegen hat folgende Stelle (II, 3): apragrahâ: samânâksharâṇj anunâsikânj ekesham | padâ ca plutâ Çânkhâjana-Kâṇḍamâjanajo: | akârastu sâhitâjâm api | sarvam ekajamâ pûrveshâm | „Die Vocale a, i, u mit den entsprechenden langen, werden (wenn sie im vivṛtti zusammentreffen), wenn sie nicht pragṛhja sind, nasal nach einzelnen Lehrern; im Padapâṭha wird das Pluta nasal nach Çânkhâjana und Kâṇḍamâjana, das a aber auch in der Sanhitâ. Nach dem Dafürhalten der Pûrva-Jâgnika wird jeder einzelne Vocal nasal.“ Das letztere bezöge sich auf die Aussprache in den Recitativen und Gesängen des Opfers. Ich weiss das ekajamam nicht anders zu er-

*) Ich bemerke hiezu, dass der Sprachgebrauch der Prâtiçâkhjen hier von Pânini abweicht, indem bei denselben pluti das Langwerden eines kurzen Vocals heisst, wie es im Weda meist durch prosodische Gesetze bewirkt und als sâmavaça sandhi bezeichnet wird (d. h. nach dem Commentator: chandasâ samatvâ vaça: prajoganâ jeshâm anvaksharasandhinâ te sâmavaçâ sandhajas).

klären, als dass ich es mit dem aprkta der anderen Prâtiçâkhjen identificire.

Auch Pânini kennt den Nasal, welchen ich den euphonischen genannt habe, in den Sûtren VI, 1, 126. für die Partikel â, und in der ganz allgemeinen Regel VIII, 4, 57. Ich gestehe, dass ich nicht einsehe, was die letztere besagen will, so wie sie dort steht ohne nähere Erklärung (auch hat Böthlingk sie nicht erläutert). Will das avasâne heissen „am Ende eines Wortes“ oder „am Ende eines pâda“ oder „am Ende eines Satzes“? Die Beispiele der Commentatoren zeigen gar nichts. Ich vermuthe das letztere und beziehe es auf die Dehnung des den Satz schliessenden Vocales in den Opferformeln und Aehnlichem. Wie die gemischten Vocale durch Trennung ihrer Elemente gedehnt zu werden pflegten (z. B. Aitareja Brâhm. II, 7. am Schlusse eines praisha, adhrigâ 3 u statt adhrigo) *), so wäre für Dehnung der einfachen eine nasale Färbung erforderlich gewesen. Im Wesentlichen dieselbe Bedeutung würde ich überhaupt dem Anunâsikhja beilegen, welches nicht einen wirklichen consonantischen Laut zu vertreten hat. Es hätte nur dazu gedient, den Vocal anzuzeigen, welcher mit besonderem Nachdruck auszuhalten und gegen Zusammenfliesen mit dem folgenden zu schützen war. Dass man das Nasalzeichen hiezu wählte, ist keineswegs grundlos, sofern der gedehnt und voll gesprochene Vocal leicht einen nasalen Klang annimmt; das anunâsikja war hiezu um so geeigneter, als die indische Grammatik mit demselben überhaupt nichts Consonantisches ausdrückt, sondern nur eine Eigenschaft des Vocales. Für das letztere spricht namentlich die Berechnung desselben in der Messung der Sylbe. Das erste Prâti-

*) Vergl. Pân. VIII, 2, 106.

çâkhja (XIII, 3.) sagt: hrasvâm ardha-svara-bhaktjâsamâptâm anusvârasjopadhâm âhur eke | anusvârâ tâvataivâdhikâ hrasvopadhâ | dîrghapûrvâ *) tad-ûnam. Dem einem anusvâra vorangehenden kurzen Vocale soll nach Einigen eine halbe Mora **) fehlen; mit demselben Maase (einer halben Mora) kommt der darauffolgende Anusvâra hinzu; eine lange Sylbe vor dem Anusvâra ist in demselben Verhältnisse kürzer," d. h. während sie ursprünglich zwei Mâtrâ hat, kommen ihr in diesem Falle nur eine und eine halbe zu, die andere halbe liegt im Anusvâra, und ebenso hat die kurze Sylbe nur eine halbe mâtrâ im Vocal, eine halbe im Anusvâra ***).

Dass aber in der Wirklichkeit der Anûsvâra dennoch ein Consonant ist, bedarf keines Beweises, und die indische Prosodie behandelt ungeachtet jener Messung auch die kurze Sylbe mit Anusvâra, der sie nur Eine Mâtrâ zugestehen will, dennoch überall als lang, was nur durch einen Sanjoga möglich ist. Auch hat der Anusvâra nach dem Obigen eben die Messung eines Consonanten, d. h. eine halbe Mora (Prât. II. 1. f. 7. b. vjangânam ardhamâtrâ). Vollkommen Sicheres hierüber zu bestimmen wird freilich erst möglich seyn, wenn wir dieses System der Messung der einzelnen Laute und ihre Geltung im Rhythmus, über welche uns Pânini nicht belehrt, aus andern Quellen genauer kennen.

Ich versuche zum Schlusse eine Anwendung der obigen Gesetze über den Anunâsikja im Weda für die Erklärung

---

*) Wahrscheinlich zu lesen dirghâ pûrvâ.

**) svarabhakti kann hier nicht wohl etwas anderes seyn als svara-kâla oder svara-mâtra.

***) Ebenso Prât. II. 4. f. 59, b. anusvâro hrasva-pûrvo 'dhjardhamâtrâ (l. ardhamâtrâ) dirgtâd ardhamâtrâ pûrvâ câdhjardhâ.

einer Stelle des Rik. Daselbst I, 9, 7, 6. (hym. 50, 6.) heisst es bei Rosen:

jenâ pâvaka cakshasâ bhuraṇjantâ ǵanâ anu |
tvâ Varuṇa paçjasi ||

Rosen übersetzt, ohne Zweifel nach Sâjana: quo lumine, lustrans! terram homines sustentantem intueris, protector! Er fasst also ǵanâ als Accusativ des Plural und die Nasalität des â wäre regelmässig. Es ist aber geradezu unmöglich, in dem masculinen Accusativ bhuraṇjantam ein terram nutricem oder etwas Aehnliches zu finden. Ueberdiess bezweifle ich, dass man im Weda eine Stelle wird finden können, in welcher bhuraṇjati die Bedeutung hätte, welche ihm von der späteren Grammatik beigelegt wird, nämlich „Erhalten, Ernähren“ (s. den gaṇa kaṇḍvâdajas). Dagegen ist es aufgeführt im Naighantuka II, 14. unter den gati-karmâṇas, und das Adjectiv bhuraṇju unter dem kshipra-nâmâni (Naigh, II, 15. Nir. XII, 22.). Das letztere ist zugleich Bezeichnung des Adlers oder Falken (çakuni. Nir. l. c. u. Sâma II, 11. a. 13.). Bhuraṇa, ein Prädicat der Açwin, z. B. Rik I, 17, 2, 11. X, 2, 13, 1. (von Rosen mit sustentatores erklärt) wird von Durga (zu Nir. VI, 28.) umschrieben durch bhartârau çîghrau vâ und allerdings scheint die Bezeichnung „die Schnellen“ besser für jene Gottheiten mit Ross und Wagen zu passen, als sustentatores. Endlich erklärt derselbe das bhuraṇjantam unserer Stelle (zu Nir. 12, 22.) mit kshiprà gachantam, Das Wort heisst, so scheint mir, „anregen“ (incitare) und in medialer Bedeutung „rege, behende seyn“, so z. B. Rik. IV, 3, 6, 3. sṛǵad jad asmâ ava ha kshipaǵ ǵjâ kṛçânur astâ manasâ bhuraṇjan „wann der feintreffende (?) Schütze loslässt, auf ihn die Sehne schnellt mit dem Sinne behende,“ d. h. den Augenblick erfassend. V, 6, 1, 6. gharmà jad

vâm arepasâ, nâsatjâ, 'snâ bhuranjati, „wenn er eure reine Gluth, Nâsatjâ, mit dem Munde (Hauche) erregt.“ So auch bhuranju von dem Feuer gesagt, I, 12, 4, 1. çrîṇann upasthâd divâ bhuranju: sthâtuç caratham aktûn vjûrṇot „kochend erhebt er sich gen Himmel, bebende (wirbelnd); Festes, Bewegliches, die Nächte deckt er auf.“

Ich fasse nun weiter das g'anâ̆ als Accusativ des Singular und übersetze: „mit dem Glanze, mit welchem du, reinigender Gott, das rührige Menschengeschlecht überblickst, durchschreitest du den Himmel u. s. w.“ Es war in jener Versstelle eine lange Sylbe unentbehrlich; aus g'anam wurde also nach den im Weda überaus häufigen Dehnungen g'anâm, und das âm wurde behandelt, wie den obigen Gesetzen zufolge ân behandelt worden wäre, der lange Vocal wurde anunâsika. Es ist bemerkenswerth, dass die sehr genaue Wedenhandschrift 129. E. Ind. H. sowohl in Vers 6, als in Vers 3 g'anâ̆ hat und erst die Hand, welche mit rother Farbe die Accente setzte, auch den langen Vocal beifügte. Hierin liegt also eine Hinweisung auf den von mir vermutheten Ursprung des â. — Das Wort g'ana wird überdiess meist collectivisch in der Einheit gebraucht, z. B. Rik. IV, 1, 9, 1. â devajum g'anâ. Sâma I, 1, 2. mânushe-g'ane. 10, 6. svadhvarâ g'anâ. Rik. V, 1, 11, 1. g'anasja gopâs.

Die Pâtha des Weda.

Die indische Grammatik betrachtete (s. ob. S. 56.) das einzelne Wort losgerissen aus seinem Verbande im Satze als die Grundlage oder Grundform der Rede, daher erschien die letztere selbst, obwohl in ihr die Beobachtung der Lautgesetze, welche wir euphonische nennen, eine Nothwendigkeit war, bereits als etwas Abgeleitetes und steht in Einer Reihe

mit den künstlichen Wort- und Lautverbindungen, in welche man die wedischen Texte gepresst hat.

1. Der Sanhita-pâṭha ist also bereits eine secundäre Redeform, eine nach bestimmten Gesetzen erfolgende Verschmelzung der Wörter. Die drei vorzüglichsten Vorgänge, won welchen die Prâtiçâkhjen in Beziehung auf diesen Pâṭha handeln, sind der Sandhi, die Pluti und die Nati.
2. Der Kramapâtha heisst auch Kramasanhitâ oder Prâṇasanhitâ. Er hat, wie schon oben gesagt ist, zwei Hauptformen:
   a) Den Varṇakrama. Die Hauptgrundsätze dieses Krama sind von Pânini VIII, 4, 46 bis 52 angegeben, ohne dass er jedoch sagt, für welchen Zweck seine Regeln gelten; es wird deshalb die Wiedererwähnung derselben hier nicht nöthig seyn, da ein genaueres Eingehen auf dieselben, welches für die Lautgesetze des Sanskrit im Allgemeinen nicht unerheblich wäre, zu weit führen würde. Das erste Prâtiçâkhja widmet demselben ein eigenes Kapitel, das sechste Paṭala, und gibt für diese Sprechweise, wie auch das dritte (II, 2.), sehr verschiedenartige Meinungen vorangehender Grammatiker. Das zweite Prâtiçâkhja handelt davon im vierten adhjâja f. 53. flgg. und an anderen Orten. — Böhtlingk hat zu Pân. VIII, 4, 47. einen kleinen Abschnitt aus der Vâgasaneja Sanhitâ abdrucken lassen, welche eben nach diesem Pâṭha geschrieben zu seyn pflegt.
   b) Den Wortkrama. Er ist im zehnten und eilften Paṭala des ersten Prâtiçâkhja ausführlich

behandelt, heisst übrigens dort einfach Krama und wird auf folgende Weise beschrieben:

dvâbhjâm abhikramja pratjâdâjottarâ tajo: |
uttareṇopasandadhjât tathârdharcâ samâpajet ||

z. B. der Anfang des bekannten Liedes von Vasishtha würde lauten: parganjâja pra | pragâjata | gâjata diva: | divasputrâja | putrâja mîḷhushe | mîḷhusha iti mîḷhushe || Auch das zweite Prâtiçâkhja gibt Regeln darüber, und er scheint nicht selten angewandt worden zu seyn, wiewohl ich selbst keine Handschrift zu Gesichte bekommen habe, welche in diesem Krama der einfachsten Gestalt abgefasst gewesen wäre. Wohl aber besitzt die Bodley'sche Bibliothek zu Oxford eine sehr sorgfältige, accentuirte und vollständige Abschrift der Vâgasaneja Sanhitâ im Gaṭâpâṭha, einer Potenzirung des obigen Krama, in welchem der ardharca „uru Vishṇo vikramasva urukshajâja nas kṛdhi" folgendermassen lautet: uru Vishṇo Vishṇa urûru Vishṇo | Vishṇo vi vi Vishṇo Vishṇo vi | Vishṇo iti Vishṇo | vikramasva kramasva vi vikramasva | kramasvorûru kramasva kramasvoru | urukshajâja kshajâjorûrukshajâja | kshajâja no na: naskṛdhi kṛdhi no naskṛdhi | kṛdhiti kṛdhi ||

So gedankenlos eine solche endlose Wiederholung an sich ist, so hat sie doch für uns den Werth, den Text in dem Maase festzustellen, dass eine einzige Handschrift in dieser Weise geschrieben, keine Zweifel mehr übrig lassen kann. Dasselbe bezweckte ja auch die indische Grammatik.

Dennoch scheint selbst jener einfachere Krama, der dem Pancâla, Sohne Babhru's zugeschrieben wird, keines unwidersprochenen Ansehens genossen zu haben. Wie das

Prâtiçâkhja selbst andere Modificationen des Krama verwirft *), so sieht es sich genöthigt, seine eigene Lehre gegen den Vorwurf der Unzweckmässigkeit zu vertheidigen. Es werde, sagen die Gegner, durch diesen Krama nichts erreicht (kramena nârtha:) er fusse auf der bereits bestehenden Sanhitâ und dem Padapâtha und sey ohne jene unmöglich und durch sie entbehrlich; auch wird gesagt, dass er nicht orthodox herkömmlich sey (nâ çrutas). Das Prâtiçâkhja nimmt ihn aber gegen alle diese und andere Vorwürfe in Schutz und setzt seine Vortheile in folgendem Verse auseinander:

Viparjajâc, châstra-samâdhi-darçanât,
purâprasiddher, ubhajor anâçrajât |
samabhjupejâd bahubhiç ca sâdhubhi: **)
çruteç ca sanmâna-kara: krama 'rthavân ||

3. Der Pada-pâṭha. Ueber diesen handelt das zweite Prâtiçâkhja im fünften Adhjâja, die beiden andern berühren ihn nur gelegentlich. Er hat nicht nur den Zweck, den Sandhi aufzuheben; auch Pluti und Nati müssen aufgelöst werden. Endlich wird jeder Samâsa zertheilt, und die Trennung (avagraha) ist in der Lesung gleich Einer Mâtrâ. Es wird in dieser Beziehung für die Geschichte der älteren Grammatik nicht ohne Werth seyn, zu untersuchen, ob der Padapâṭha nach demselben Begriffe von Samâsa verfährt, welchen Pânini aufstellt. Das diesem Pâṭha zu Grunde liegende Bestreben ist überhaupt das grammatischer Analyse und er ist ohne Zweifel die

*) Es sagt: jathopadishtâ kramaçâstram âdita:, puna: prthak tair vividhair na sâdhuvat.

**) Comm. pûrvâcârjais.

erste und einfachste Erklärung wedischer Bücher gewesen zu einer Zeit, in welcher die Sprache derselben zwar im Wesentlichen noch verstanden war, einzelne Lautgesetze jedoch bereits angefangen hatten, sich umzugestalten; die Krama-Lesungen dagegen bezweckten weniger die Erklärung als die genaue Feststellung und Sicherung der Texte. —

III.

Geschichtliches im Rigveda.

Vasishtha's Kampf mit Viçvâmitra.

Um den Zusammenhang der folgenden Bemerkungen über den alten Zwist der beiden priesterlichen Geschlechter des Arjavolkes nicht zu oft zu unterbrechen, muss ich einige der hauptsächlichsten Stellen der Rigveda Sanhitâ aus dem dritten und siebenten Mandala voranschicken, auf welche ich mich beziehe.

1) Mand. VII, ~~2, 16.~~ 33, 1. Vasishtha.

1. Çvitjanco mâ dakshiṇatas-kapardâ
dhijâ-ginvâso abhi hi pramandu:
uttishṭhan voce pari barhisho nṝn
na me dvârâd avitave Vasishṭhâ: ||
2. dûrâd Indram anajann â sutena
tiro vaiçantam atipântam ugrâ |
Pâçadjumnasja Vâjatasja somât
sutâd Indro vṛṇîtâ Vasishṭhân ||
3. even nu kâ sindhum ebhis tatâra
even nu kâ Bhedam ebhir gaghâna |
even nu kâ dâça-râgne Sudâsâ
prâvad Indro brahmanâ vo Vasishṭhâ: ||

4. gusthî naro brahmaṇâ va: pitṛṇâm
akshaṁ avjajâ na kitâ rishâtha |
jac chakvarîshu bṛhatâ raveṇe
'ndre çushmam avadhâtâ Vasishṭhâ: ||
5. ud djâm ivet tṛshṇago nâthitâso
dîdhajur dâça-râgne vṛtâsa: |
Vasishṭhasja stuvata Indro açrod
uru Tṛtsubhjo akṛṇod u lokâ ||
6. daṇḍâ ived go-aganâsa âsan
parichinnâ Bharatâ arbhakâsa: |
abhavac ca pura-etâ Vasishṭha
âd it Tṛtsûnâ viço aprathanta ||

1. Die Vasishtha in weissem Gewande, die rechtslockigen, die gebetliebenden haben mich beglückt; mich erhebend rufe ich die Männer her um die Opferdecke: mögen sie nicht von meiner Thüre weichen.

2. Aus der Ferne haben sie den gewaltigen Indra herbeigeführt durch ihr Somaopfer, ab (zogen sie) den die Schale haltenden, weg den Trinkenden; Pâçadjumna's, des Vajata Sohnes, fertigem Somatranke zog Indra vor die Vasishtha.

Anm. Sâjana gibt die Erzählung: „als die Söhne Vasishtha's für den König Sudâs opferten, unternahm auch der König Pâçadjumna ein Somaopfer; die Söhne Vasishtha's aber überwanden Pâçadjumna, indem sie den bei seinem Opfer trinkenden Indra ihm abwendig machten und zum Opfer des Sudâs heranzogen."

3. Hat er doch mit ihnen den Strom überschritten; hat er doch mit ihnen den Bheda erschlagen, hat er doch im Zehnkönigskampfe den Sudâs gerettet — Indra durch eure Gebetskraft, Vasishtha's Söhne.

Anm. Das Wort brahma bezeichnet im Weda die religiöse

Handlung im weitesten Umfang. Man wird dasselbe nicht anders ableiten können, als von der Wurzel bṛh, welche immer den Sinn hat „eine Anstrengung machen, etwas mit Anspannung der Kräfte bewegen.“ Die Präposition gibt sodann die Richtung der Kraftäusserung; das einfache Verbum habe ich nicht gefunden. Einen ähnlichen Sinn muss das im Naigh. II, 14. unter den gati-karmâṇas aufgezählte Zeitwort brahmati gehabt haben, und dieselbe Bedeutung hat sich auch in dem häufig vorkommenden Instrumentalis barhaṇâ erhalten (z. B. Rik. I. h. 52, 11. 54, 3. 56, 5. — III, 3, 5, 5. VI, 4, 1, 6. VIII, 7, 4, 7.). So muss brahma ursprünglich die Aufregung und Anspannung des in Gebet oder Opfer auf das Göttliche gerichteten Willens bezeichnet haben, sofort Gebet und Opfer selbst; daher brâhmâ derjenige, welchem die heilige Handlung obliegt, und brâhmanam die Sammlung von Vorschriften, welche sich auf jene beziehen. Brahmâ als Name des göttlichen Wesens ist eine hierauf gegründete, ganz abstracte und sicherlich von der Philosophie ausgegangene Bezeichnung des höchsten Gottes, und kann in keinem Falle unmittelbar auf die Wurzel — auch gesetzt, sie hätte die Bedeutung „gross seyn, gross werden“ — zurückgeführt werden (= das grosse Wesen), sondern er schliesst sich an die Bedeutung von brahma in den Hymnen und den liturgischen Büchern an.

4. Genüge wird durch euer Opfer (den abgeschiedenen Seelen) der Väter; wie die unzerstörbare Achse des Wagens nehmt ihr nicht Schaden, wenn ihr in Lobliedern mit gewaltigem Schalle dem Indra Heldenkraft schaffet, Vasishtha-Söhne.

Anm. Sâjana gibt von diesem Verse die sonderbare Erklärung: „ihr seyd die Freude der Väter (d. h. ich,

Vasishṭha, euer Vater, bin mit euch zufrieden); ich setze die Achse in Bewegung (um nach Hause zurückzukehren); ihr leidet nicht noth, weil u. s. w." Sâjana fasst avjajam als Imperfectum von vjaj im Sinne des Präsens (laḍarthe laṅ) und zwar = câlajâmi; auch der mir vorliegende Text ist in diesem Sinne accentuirt, d. h. avjajam ist anudâtta. Zu jener erzwungenen Erklärung wurde man, wie es mir scheint, getrieben durch das Ungewöhnliche des neutralen Gebrauches von aksha, welches in anderen Stellen des Weda nur als Masculinum sich findet; nach dieser Auffassung richtete sich sodann auch die Accentuation. Wiewohl die letztere an manchen Orten sich den Missverständnissen der Commentatoren gegenüber richtig erhalten hat, so glaube ich doch mindestens eben so häufig das Gegentheil wahrgenommen zu haben und halte dieselbe für weit weniger sicher als den Text selbst, an welchen man die Hand nie zu legen wagte. Nach der von mir angenommenen Erklärung ist der Sinn: Ihr werdet nicht matt in Lobpreisungen Indra's, durch die ihr ihm (nach der im Weda gangbaren Vorstellung) Muth zum Kampfe einflösset.

5. Wie hinauf nach dem Himmel ein Dürstender (blickt), gequält, umringt sah man sie in der Zehnkönigsschlacht, da hörte Indra Vasishtha's Lob und weiten Raum schaffte er den Tṛitsu.

Anm. Sâjana zieht ud zu dîdhajus; auch nâtithâso fasst er anders; s. Westerg. sub. nâth, ud.

6. Wie Stäbe des Ochsentreibers wurden die winzigen Bharata zerbrochen; Vorkämpfer wurde Vasishṭha, ausbreiteten sich alsbald die Stämme der Tṛitsu.

18, 5.

2) Mand. VII, ~~2, 1.~~ Vasishtha.

5. arṇâsi cit paprathânâ Sudâsa
Indro gâdhânj akṛṇot supârâ |
çardhântâ çimjum ucathasja navjâ:
çâpâ sindhûnâm akṛṇod âçasti: ||

6. puroḷâ it Turvaço jakshur âsîd
râje Matsjâso niçitâ apîva |
çrushtî cakrur Bhṛgavo Druhjavaç ca
sakhâ sakhâjam atarad vishûco: ||

7. â Pakthâso, Bhalanâso bhanantâ
linâso vishâṇina; çivâsa: |
â jo najat sadhamâ ârjasja
gavjâ Tṛtsubhjo agagan judhâ nṛn ||

8. durâdhjo aditim srevajanto
cetaso vigagṛbhre Parushṇîm |
mahnâ vivjak pṛthivî patjamâna:
pacush kavir açajac câjamâna: ||

9. ijur artha na njarthâ Parushṇîm
âçuç ca ned abhipitvâ gagâma |
Sudâsa Indra: sutukâ amitrân
arandhajan mânushe vadhrivâca: ||

10. ijur gâvo na javasâd agopâ
jathâ kṛtam abhi mitrâ cittâsa: |
prçni-gâva: prçni-nipreshitâsa:
çrushṭim cakrur nijuto rantajaç ca ||

11. ekâ ca jo vinçatim ca çravasjâ
Vaikarṇajor ganân râgâ njasta: |
dasmo na sadman niçiçâti barhi:
çûra: sargam akṛṇod Indra eshâ ||

12. adha çrutâ kavashâ vṛddham apsv
anu Druhjû nivṛṇag vagrabâhu; |

vṛṇânâ atra sakhjâja sakhja
tvâjanto je amadann anu tvâ ||
13. vi sadjo viçvâ dṛhitâñj eshâm
Indra: pura: sahasâ sapta darda: |
vj ânavasja Tṛtsave gaja bhâg
geshma Pûrû vidathe mṛdhravâcâ ||
14. ni gavjavo navo Druhjavaç ca
shashṭi: çatâ sushupu; shat sahasrâ |
shashṭir virâsó adhi shaḍ duvoju
viçved Indrasja virjâ kṛtâni ||
15. Indreṇaite Tṛtsavo vevishâṇâ
âpo na sṛshṭâ adhavanta nicî: |
durmitrâsa: prakalavin mimânâ
gahur viçvâni bhogânâ Sudâse ||
16. Ardhâ virasja çṛtapâm anindrâ
parâçardhantâ nunude abhi kshâ |
Indro manjum manjubhjo mimâja
bhege patho vartanim paṛjamâna: ||
17. âdhreṇa cit tad v eka cakâra
sihja cit petvenâ gaghâna |
ava sraktir vecjâ vṛçcad Indra:
prâjachad viçvâ bhoganâ Sudâse ||
18. çaçvanto hi çatravo râradhush ṭe
Bhedasja cic chardhanto vinda randhim |
martâ ena: stuvato ja: kṛṇoti
tigmâ tasmin nigahi vagram Indra ||
19. âvad Indrâ Jamunâ Tṛtsavaç ca
prâtra Bhedâ sarvatâtâ mushâjat |
Agâsaç ca Çigravo Jakshavaç cā
balim çirshâṇi gabhrur açvjâni ||
20. nâ ta Indra sumatajo na râja:
sacakshe pûrvâ ushaso na nûtnâ: |

devakâ cin mânjamânâ gaghanthâ
ava tmanâ bṛhatâḥ çambarâ bhet ||
21. pra je gṛhâd amamdus tvâjâ
Parâçarâḥ Çatajâtur Vasishṭhaḥ |
na te bhogasja sakhjâ mṛshanta
ṛdhâ sûribhjâḥ sudinâ vjuchân ||
22. dve naptur devavatâḥ çate gor
dvâ rathâ vadhûmantâ Sudâsaḥ |
arhann agne Paigavanasja dânâ
hoteva sadmâ parjemi rebhan ||
23. catvâro jâ Paigavanasja dânâḥ
smaddishṭaja ṛçanino nireke |
ṛgrâso mâ pṛthivishṭhâḥ Sudâsas
toka tokâja çravase vahanti ||
24. jasja çravo rodasî antar urvî
çîrshṇe çîrshṇe vibabhâgâ vibhaktâ |
sapted Indrâ na sravato gṛṇanti
ni Judhjâmadhim açiçâd abhîke ||
25. imâ naro maruta saccatânu
Divodâsâ na pitarâ Sudâsaḥ |
avishṭanâ Paigavanasja ketâ
dûṇâçâ kshatram agarâ duvoju ||

Die vier ersten Verse des Liedes enthalten Anrufungen Indra's, welche kein geschichtliches Interesse darbieten. — Bei der Uebersetzung des Folgenden habe ich zu oft von Sâjana abgehen müssen, als dass der Zweck dieser Blätter es gestattete, überall die abweichenden Erklärungen desselben anzuführen; ich erwähne derselben darum nur an den Stellen, wo der von mir angenommene Sinn zweifelhaft und des Commentators Auffassung der Rest einer älteren richtigen seyn kann. Ich bin namentlich nach demjenigen, was in Abh. I. und II. von dem Bestehen zahlreicher Schulen wedi-

scher Grammatiker gesagt ist, sehr geneigt, eine Tradition von Erklärungen der heiligen Bücher anzunehmen, welche wahrscheinlich nie vollkommen unterbrochen war, sie hat aber dennoch so viele Entstellungen erfahren, dass häufig nur der ganz allgemeine Sinn eines Liedes zurückgeblieben und die Deutung desselben im Einzelnen völlig verkehrt geworden ist. Als Beispiel dieser geschichtlichen Nachlässigkeit mag dienen, dass in den obigen Liedern Sâjana an mehreren Stellen die Tritsu für Feinde des Sudâs hält, während sie nichts anderes, als das eigene Volk dieses Königs seyn können.

5. Wie gewaltig auch die Wasser wuchsen, für Sudâs machte sie Indra zu gangbaren Furthen; den trotzigen Uebelthäter machte der, dem Lob und Preis gebührt, zum Fluche der Wellen, zur Verwünschung.

6. Reigenführer des Festes war Turvaça, der Jakshu, auch die Matsja rannten gierig nach Beute, schnell machten die Bhrigu und Druhju — der Freund führte den Freund hindurch zwischen den ausgebreiteten Massen.

Anm. Der Commentator erklärt jakshu mit jagnakuçala. Ich sehe in der Stelle eine spottende Anspielung auf die Appellativbedeutung des Wortes, welches ich für den Volksnamen in v. 19. halte. Der Jakshu Turvaça, seinem Namen, des Opferlustigen, getreu war der Darbringer der ersten Gabe (puras, dâç), der Vortreter, als es sich um Kampf gegen Sudâs handelte; ihm schlossen sich die Matsja u. s. w. an; aber Indra führte seinen Freund Sudâs siegreich durch die Mitte der Verbündeten.

7. Es jauchzten zu die Paktha, die Bhalânas, die Alina, die spendenden, glücklichen; der die Kriegerhaufen des Arjavolks führte, der Bundesgenosse, schritt mit den Tritsu zum Kampfe gegen die Männer.

Anm. Für Sâjana sind die Worte Pakthâso u. s. w. Adjective „pakthâ: havishâ pâcakâ: || bhalânasa:, bhadramukhâ:, bhaleti bhadravâcî | alinâs tapobhi pravṛddhâ: | vishâṇina: kaṇḍûjanârthâ kṛshṇa-vishâṇa-hastâ: dîkshitâ: | .... âbhananta abhishṭuvanti tam Indrâ | bhanati çabdakarmâ | (Naigh. III, 14. arcati. vergl. Rik. IV, 2, 8, 6.). — Ich vermuthe, dass die genannten Völker zu den Bundesgenossen des Sudâs zu zählen sind, weil sie im Folgenden unter den Besiegten nicht vorkommen. Die ehrenden Beiwörter allein wären hiefür nicht beweisend. — Sadhamâ; Sâj. „somapânena saha mâdjatîti sadhamâda:, sadhamâda eva sadhamâ: | Das Wort ist aus der Präposition sadha und Wurzel mâ gebildet analog gopâs u. s. w.

8. Die Uebelgesinnten wollten den Erdboden trocknen, die Thoren spalteten die Parushṇî; mit Macht erfasste sie der Herrscher der Erde: Heerde und Hirt lag verderbend.

Anm. Sâj. Die Uebelgesinnten (Feinde des Sudâ's), indem sie den ungeschwächten Fluss (adînâ Parushṇîm nadîm) trockneten *), spalteten die Wellen der Parushṇî (Sudâs) mit (von Indra erhaltener) Kraft erreichte das Land, und Kavi, Sohn Cajamâna's, gefangen (= pâlajamânas) fiel zu Boden (von Sudâs erschlagen, wie das geschlachtete Opfer-) Thier.“ Ich kann in der ersten Hälfte des Verses nichts Anderes sehen, als die Beschreibung des verwegenen Unternehmens der Feinde, sich in den Fluss zu stürzen, um den auf dem jenseitigen Ufer stehenden Sudâs anzugreifen; die zweite beschreibt das mächtige Dazwischenkommen Indra's, dessen Erfolg in den näch-

*) Die beiden von mir benützten Handschriften des Commentars geben keine Erklärung von srevajantas.

sten Strophen ausführlicher geschildert und hier nur im Drange des Siegesgefühls gleichsam vorweggenommen wird. — Ueber die vielverzweigten Bedeutungen des Wortes aditi im Weda getraue ich mir noch nicht, sichere Bestimmungen zu geben. Ich stelle hier nur die Erklärungen der Commentare zusammen. Das Naighaṇṭuka führt das Wort auf I, 1. als pṛthivînâma; I, 11. vâk, II, 11. go-nâma, den Dual III, 30. = djâvâ-pṛthivjau. Nir. 4, 20. = adînâ, devamâtâ; 11, 22. als weibliche Gottheit des mittleren sthâna (der Luft). Sâjana zu der Stelle Rik. IV, 1, 2, 11. ditim ca râsvâditim urushja, erklärt es mit adâtṛ; zu V, 5, 6, 8. ârohatho Varuṇa Mitra gartam atac caksbâthe aditim ditim ca, mit bhûmim (und ditim mit khaṇḍitân pragâdikân), Durga zu derselben Stelle (ad. Nir. 3, 5.) mit adînam anupakshiṇam âtmapaksha, dînà copakshiṇam amitrapaksham.

9. Zu einem Erfolge, nicht ohne Erfolg giengen sie in die Parushṇî und schnell (wie ein Pferd) schloss sie sich (wieder) zusammen; dem Sudâs gab Indra das blühende Geschlecht seiner Feinde dahin, die eiteln Schwätzer unter den Menschen.

Anm. Die ersten Worte des Verses sind mit der diesen alten Liedern eigenthümlichen Ironie gesagt. Sâjana aber, meist unglücklich in Auffassung solcher Stellen, will darin finden: Die Wellen der Parushṇî giengen wieder in gewohnter Weise, waren nicht mehr aus ihrer Stelle gedrängt; und das schnelle Pferd (des Sudâs) eilte zur Begegnung (im Kampfe). — Açus u. s. w. könnte auch heissen: „und die Rosse der Feinde konnten nicht zum Kampfe kommen."

10. Wie von der Weide die Kühe ohne Hirten, so waren sie gegangen, in gewohnter Weise sah man sie um Mitra her (die Winde) mit buntfarbigen Gespannen, —

treibend die bunten (Rosse) machten sie eilig, Gespann und Lenker.

Anm. Auch der Commentator bezieht diesen Vers auf die Winde, weicht aber im Einzelnen ab. Ich finde hier das Bild der Winde mit ihren vielfarbigen, vielgestaltigen Gespannen, den Wolken, wie sie zerstreut am sonnigen Himmel und gleichsam sorglos hinziehend, jetzt auf Indra's Gebot sich sammeln, und die Wolken peitschen, um im Kampfe zu Hülfe zu eilen.— rantajas erklärt Sâjana mit ramamâṇâs. Ich kenne keine andere wedische Stelle, in welcher das Wort sich wieder fände; es scheint mir aber, dass der Sinn unserer Stelle zu der oben angenommenen Bedeutung drängt, die wir unter anderer Form in rantu, Strasse, und in ratha wieder finden, von einer mit r, gehen, verwandten Wurzel.

11. Und wie der König in rühmlichem Kampfe einundzwanzig Männer des Doppelvolkes der Vaikarṇa niederstreckte, wie der Darbringende das heilige Gras auf den Opferplatz streut, so goss Indra der Held die Winde aus.

12. Nun versenkte den gerühmten, mächtigen Kavasha und den Druhju der Blitzhändige; da erhielten Freundschaft für Freundschaft, — die dir vertraut hatten, freuten sich deiner.

13. Ohne Verzug zerstörte Indra alle festen Plätze (der Feinde), sieben Städte mit Gewalt, vertheilte den Tṛitsu des Anaver's Habe; wir haben im Kampfe den schmähenden Pûru besiegt.

Anm. Der letzte Pâda könnte auch heissen: „wir wollen im Opfer den schmähenden Mann besiegen," um unsere Dankbarkeit für die Siege zu zeigen, die Indra uns hat erkämpfen helfen. Sâjana: „juddhe manushjâ gajema." Pûru wird von Sâjana regelmässig durch

manushja erklärt, steht auch Naigh. II, 3. unter den manushja-nâmâni (vergl. Nir. 7, 23.) und würde sich zu purusha ähnlich verhalten wie manu zu manusha. Man wird aber finden, dass es z. B. Rik. I. hym. 108, 8. Eigenname seyn muss, und dort neben dieselben Völkerbenennungen gestellt ist, welche wir in unseren Versen haben. Alle diese Namen sind aber ebenso von Naighaṇṭuka unter den manushja-nâmâni aufgeführt.

14. Sechzig Hunderte der reissigen Anu und Druhju entschliefen, sechs Tausende, sechzig Helden und sechs (fielen vor) dem Frommen (Sudâs): diess sind die Heldenthaten, die alle Indra gethan hat.

Anm. Ich habe das duvoju mit Sâjana übersetzt, nur weil ich keine genügende andere Erklärung zu geben weiss. Es findet sich wieder v. 25, und wird von ihm an beiden Stellen für einen Casus obliquus gehalten (hier für einen Dativ, duvojuve caturthî luk, paricaraṇakâmâja). Wiewohl nun das berüchtigte Supâm suluk keineswegs eine blosse Fiction der Grammatiker ist, so wird man doch am allerwenigsten darnach greifen dürfen in einem Falle, wo man, wie in dem unsrigen, durch ein so gewaltsames Hülfsmittel dennoch nur einen matten Sinn erhält. Ich habe vermuthet, das duvoju könnte vielleicht ein Ausruf des Triumphes seyn.

15. Diese Tṛitsu, in deren Reihen Indra getreten war, giengen aus wie abwärts strömende Wasser; die Feinde wie Krämer handelnd liessen Hab und Gut dem Sudâs.

Anm. Prakalavid wird Nir. VI, 6., wo diese Stelle citirt ist, mit vanig erklärt, kalâç ca veda prakalâç ca, „er versteht sich auf Zinnsen und Zinnseszinnsen.“

16. Die Hälfte der Männer, den Indra verleugnenden Trinker der Opferbutter, den Widerspänstigen stiess er zur

Erde; den Grimm vernichtete Indra mit doppeltem Grimm, an des Weges Bahn hielt sich der Anführer.

Anm. Bhege u. s. w. eigentlich coluerunt viae tramitem duces, sie wussten den Heimweg zu schätzen, liefen davon. Sâjana versteht vielleicht richtig: mârgân paljamâna:, gachan vartanim palâjanamârgâ prâpa.

17. Mit Armseeligen auch hat er das Einzige gethan, den Löwengleichen hat er durch den Schwachen geschlagen; mit einer Nadel hat Indra Speere zerbrochen: jegliche Güter hat er Sudâs geschenkt.

Anm. Sâjana: ghâtâjamâsa veçjâ veçî sûcî tajâ srakti: jûpâder asrân *) avâvṛçcat | Ich vermuthe die Bedeutung Speer oder Pfeil nach den Nomina desselben Stammes sṛga und sṛka.

18. Alle deine Feinde sind ja unterlegen, auch Bheda's Unterjochung bewirke. Der den dich preisenden Sterblichen Uebles thut, auf ihn schleudre, o Indra, den durchbohrenden Strahl!

19. Jamunâ und die Tṛitsu sind Indra treu geblieben, da hat er Bheda im Handgemenge geplündert. Die Aǵa, die Çigru, die Jakshu brachten Pferdeköpfe zur Weihgabe.

Anm. Die im Kampfe erschlagenen Pferde waren gleichsam eine Opfergabe, welche die Besiegten zurücklassen mussten.

20. Nicht sind deine Wohlthaten, o Indra, nicht die Güter (die du gegeben) zu zählen, gleich den vergangenen Morgenröthen früherer Tage. Den, der sich für einen kleinen Gott hielt, hast du getödtet, aus seiner Feste heraus hast du Çambara zerspalten.

21. Die des (eigenen) Hauses vergessen hatten, Parâ

*) MS. 2135. E. I. H. liest japâder asrân. 1862, jupâde: asrîn.

çara, Çatajâtu, Vasishṭha, die vernachlässigten nicht die Freundschaft des Ernährers, darum erglänzten den Weisen bessere Tage.

Anm. Rik. X, 3, 13, 3. kim anga tvâ, Maghavan, bhogam âhu: çiçîhi mâ çiçajan tvâ çṛnomi. — Der Commentar sagt über gṛhât, „gṛhâprâpja, ljab-lope pancamî, jadvâ gṛhe, saptamjarthe pancamî, und erklärt prâmamadus mit tvâ pratushṭuvu: prakarsheṇa tapitavanto vâ ||

22. Zweihundert Kühe, zwei Wagen mit Weibern des götterliebenden Enkels (oder Sohnes) Sudâs, des Paigavana Antheil bin ich würdig preisend zu umwandeln, wie der Priester die Opferstätte.

23. Die vier (Rosse) des Paigavana Geschenk, die preiswürdigen, geschmückten an sicherem Orte, die den Boden stampfenden Renner des Sudâs werden Geschlecht gegen Geschlecht zum Ruhme führen.

Anm. Das tokâ tokâja kann ich nicht genügend erklären. Sâjana erläutert: tokâ, putravat pâlanîjâ mâ Vasishṭhâ rathe sthitâ tokâja, tokasja putrasja, shashṭhj-arthe caturthî, cravase annâja vahanti.

24. Er, dessen Ruhm die weiten Himmel füllt, der Spender hat einem jeden Haupte gespendet; wie die sieben Flüsse Indra singen, so singt man Sudâs: niederschlug er Judhjâmadhi im Streite.

Anm. Mein MS. liest sravato, wofür wohl sravanto zu setzen ist. Ich vergleiche die Stelle Rik. I. hym. 102, 2. asja çravo nadja: sapta bibhrati. Wie die von Indra aus Vṛitra's Gewalt befreiten Wasserströme ihrem Befreier lobsingen, so das Volk des Sudâs seinem Herrscher, der den Feind abgewehrt hat. — Aus Sâjana's Erklärung ist nichts zu gewinnen.

25. Ihm, ihr kräftige Marut, seyd gnädig, wie Divodâs, dem Vater des Sudâs; schützet des Paigavana

Haus, unvergängliche, nie alternde Herrschaft für den Frommen!

Anm. Sâjana: duvoju paricaraṇa-kâmasja, shashṭhjâ luk | zu Paiṅgavanasja bezogen.

33, 1.

3) Mand, III, ~~3, 4,~~ Viçvâmitra.

1. Prâ parvatânâm uçatî upasthâd
açve iva vishite hâsamâne |
gâveva çubhre mâtarâ rihâṇe
Vipaṭ-chutudrî pajasâ gavete ||

2. Indreshite prasavâ bhikshamâṇe
achâ samudrâ rathjeva jâtha: |
samârâṇe ûrmibhi: pinvamâne
anjâ vâm anjâm apj eti çubhre ||

3. achâ sindhum mâtṛtamâm ajâsa
Vipâçam urvî subhagâm aganma |
vatsam iva mâtarâ sarihâṇe
samânâ jonim anu sacaranti ||

4. enâ vajâ pajasâ pinvamânâ
anu jonim devakṛtâ caranti: |
na vartave prasava: sargatakta:
kimjur vipro nadjo gohavîti ||

5. ramadhvâ me vacase somjâja
ṛtâvarir upa muhûrtam evai: |
prâ sindhum achâ bṛhatî manishâ
'vasjur ahve Kuçikasja sûnu: ||

6. Indro asmâ aradad vagrabâhur
apâhan Vṛtrâ paridhim nadînâ |
devo 'najat Savitâ supâṇis
tasja vajâ prasave jâma ûrvî: ||

15446

7. pravâcjâ çaçvadhâ virjâ tad
Indrasja karma jad ahim vivṛçcat |
vi vagreṇa parishado gaghânâ
jann âpo janam ichamânâḥ ||
8. etad vaco garitar mâpi mṛshṭhâ
â jât te ghoshân uttarâ jugâni |
uktheshu kâro prati no gushasva
mâ no nikâḥ purushatrâ namas te ||
9. o shu svasâraḥ kârave çṛṇota
jajau vâ dûrâd anasâ rathena |
ni shû namadhva bhavatâ supârâ
adho-akshâḥ sindhavaḥ sroṭjâbhiḥ ||
10. â te kâro çṛṇavâmâ vacâsi
jajâtha dûrâd anasâ rathena |
ni te nasai pipjâneva joshâ
marjâjeva kanjâ çaçvacai te ||
11. jad anga tvâ Bharatâ santarejur
gavjan grâma ishita indra-gûtaḥ |
arshâd aha prasavaḥ sargatakta
â vo vṛṇe sumatim jagnijânâm ||
12. atârishur Bharatâ gavjavaḥ
sâmabhakta vipraḥ sumatim nadînâ |
pra pinvadhvam ishajantîḥ surâdhâ
â vakshaṇâḥ prṇadhvâ jâtâ çibhâ ||
13. ûd vâ ûrmiḥ çamjâ hanty âpo joktrâṇi muncata
mâdushkṛtau vjenasâghnjau çûnam âratâ ||

Zur Erklärung dieses Liedes gibt das Nirukta *) folgende Erzählung: tatretihâsam âcakshate. Viçvâmitra ṛshiḥ; Sudâsaḥ; Paigavanasja purohito babhûva | sa vittâ gṛhîtvâ Vipât-chutudrjoḥ sambhedam âjajâv, anujajur itare. Sa Viçvâmitro nadîs tushṭâva „gâdhâ bhaveteti“; api dvivad, api bahuvat;

*) II, 24.

tap jad dvivad uparishṭât tad vjâkhjâsjâmo, 'thaitad bahuvat || Man erzählt folgenden Vorgang: „der Rishi Viçvâmitra war Hauspriester Sudâs', des Paigavana; er nahm Gaben mit sich, gieng zum Zusammenfluss der Vipâç und Çutudrî und brachte den Flüssen ein Loblied dar: „werdet seicht" war sein Wunsch. Sein Lied redet die Flüsse bald in der Zweiheit, bald in der Mehrheit an; jenes werden wir unten erklären (IX, 38. 29. nämlich v. 1.), dieses folgt" (v. 5. 6. 10.).

1. Hervor aus den Abhängen der Berge, voll Begierde, wie Pferde losgelassen im Wettlauf, wie hellfarbige Mutterkühe zur Liebkosung (des Jungen) eilen Vipâç und Çutudrî mit ihren Wellen.

2. Von Indra getrieben, Ausgang fordernd, hin zu dem Meere wallet ihr, wie Krieger im Streitwagen; in vereinigtem Laufe mit schwellenden Wogen fliesst ihr ineinander, ihr Klaren.

3. Zu meinem mütterlichen Flusse bin ich gegangen, zur Vipâç, der heilbringenden, sind wir gekommen; (zu beiden), die wie Kühe das Kalb leckend, zum gemeinsamen Ziele schreiten.

4. „Mit diesen vollen Wogen wallen wir zu dem Ziele, das der Gott uns gesteckt hat; nicht wendet sich der uns anerschaffene Lauf: was begehrt der Weise von den Flüssen?"

5. Horchet freudig meiner lieblichen Rede, einen Augenblick, Wasserreiche, haltet an mit euren Schritten: zum Strome mit kräftiger Andacht, hülferufend flehe ich Kuçika's Sohn.

Anm. ramadhvâ vacase ist prägnant für çṛṇota ramamâṇe vacas. Die Präposition upa ziehe ich nicht zu ramadhvam, wie das Nirukta und Sâjana thun; schon der Umstand, dass es in einem andern Pâda steht,

fordert eine andere Auffassung. Die Mehrzahl der sinnentstellenden Erklärungen des Commentators haben ihren letzten Grund darin, dass er die Wörter verschiedener Verstheile zusammenwirft; und man wird sich leicht davon überzeugen können, dass jeder Pâda gewöhnlich einen abgeschlossenen Sinn hat und weit selbstständiger ist, als in dem späteren Çloka. Ueberdiess ist der absolute oder, wenn man will, intensive Gebrauch der Präpositionen, wie â no rajas, (bringet) her zu uns Reichthum, häufig genug im Weda, als dass meine Erklärung einer besonderen Rechtfertigung bedürfte. Der Gedanke wird dadurch lebendiger.

6. Indra hat uns Bahn gemacht, der Träger des Blitzgeschosses, erschlagen hat er Ahi, den Umlagerer der Flüsse; Savitri, der Gott mit schönen Händen, hat uns geleitet, nach seinen Geboten wallen wir in breitem Strome.

7. „Zu preisen immerdar ist diese Heldenthat, Indra's Werk, dass er Ahi zerriss; zerschlagen hat er mit dem Wetterstrahle die Umlagernden; es flossen die Wasser, zu fliessen verlangend."

8. „Dieses Wort vergiss nicht, o Dichter, was auch künftige Zeiten dir zurufen mögen; in Liedern, o Sänger, sey uns freundlich, schmähe uns nicht, unter den Menschen sey Ehre dir!"

Anm. Jat eigentlich — wann, cum tibi adstrepent saecula futura. Wenn für uttarâ jugâni nicht durch andere Stellen die Bedeutung zukünftiger Zeitalter feststünde, so möchte ich übersetzen: „vergiss nicht das Wort, das vergangene Zeiten (durch unseren Mund) dir erzählen" *). Jenes findet sich aber z. B. Rik. X, 1, 10, 10. â ghâ tâ gachân uttarâ-jugâni jatra gâ-

*) Sâjana gibt eine unbrauchbare Erklärung.

maja: kṛṇavann agâmi „fürwahr! kommen werden künftige Zeiten, wo Geschwister thun werden, was Geschwistern zu thun nicht gebührt."

9. Und ihr, Schwestern, horchet dem Sänger, gekommen ist er von ferne mit Ross und Wagen. Neiget euch nieder, werdet fahrbar; nicht an die Achse, ihr Ströme, müssen eure Wellen reichen.

10. „Wir wollen horchen deiner Worte, Sänger, gekommen bist du von ferne mit Ross und Wagen. Nieder will ich mich dir neigen, wie das Weib dem Kinde die Brust reicht, wie das Mädchen den Mann will ich dich umarmen."

11. Wenn erst die Bharata dich überschritten, der reisige Haufe, in Hast, von Indra gestachelt, dann ströme euer anerschaffener Lauf! Eure der opferwürdigen Gunst wähle ich.

12. Es setzten über die kampflustigen Bharata: der Weise erfuhr die Gunst der Ströme. Schwellet an, Nahrung und Wohlstand verbreitend, füllet euer Bette, gehet schnell!

13. Es stehe ab eure Welle von dem Geschirre (der Pferde), Wasser lasset los die Bänder (des Wagens)! Wachset nicht an, ihr Harmlose, Sündlose, Unverletzliche!

Anm. Çamjâs erklärt Sâjana mit jugja-kaṭa-pârçvâde: sâlagnâ raǵǵavas. Wilson s. v. a pin of a yoke.—

---

4) Bruchstücke aus Mand. III, ~~4, 16.~~ 53, 9. Viçvâmitra.

9. mahā̃ ṛshir devaǵâ devaǵûto
 'stabhnât sindhum arṇavā nṛcakshâ: |
Viçvâmitro jad avahat Sudâsam
 aprijâjata Kuçikebhir Indra: ||

10. hâsâ iva kṛṇuthā çlokam adribhir
 madanto girbhir adhvare sute sacâ |

devebhir viprâ ṛshajo nṛcakshaso
vi pibadhvâ Kuçikâḥ somja madhu ||
11. upapreta Kuçikâç cetajadhvâ
açvâ râje pramuncatâ Sudâsaḥ |
râgâ vṛtrâ ganghanat prâg apâg udag
athâ jagâte vara â pṛthivjâḥ ||
12. ja ime rodasî ubhe aham Indram atushṭavâ |
Viçvâmitrasja rakshati brahmedâ Bhâratâ ganâ ||
13. Viçmâmitrâ arâsata brahmendrâja vagriṇe: |
karad in naḥ surâdhasaḥ ||

---

21. Indrotibhir bahulâbhir no adja
jâc chreshṭhâbhir maghavan chûra ginva |
jo no dveshṭj adharaḥ sas padishṭa
jam-u dvishmas tam u prâṇo gahâtu ||
22. paraçum cid vitapati çimbalâ cid vivṛçcati |
ukhâ cid Indra jeshanti prajastâ phenam asjati ||
23. nâ sâjakasja cikite ganâso
lodhâ najanti paçu manjamânâḥ |
nâvâginâ vâginâ hâsajanti
na gardabhâ puro açvân najanti ||
24. Ima Indra Bharatasja putrâ
apapitvâ cikitur na prapitvâ |
pinvanj açvam araṇâ na nitja
gjâvâga pariṇajanj âgau ||

---

9. Der grosse Rishi, der gottgeborne, gottgetriebene hat den Fluss und die Woge gefestet, der Männergebieter. Als Viçvâmitra des Sudâs Opfer führte, da war Indra gnädig durch der Kuçika Verdienst.

Anm. Avahat wird von Sâjana mit ajâgajat erklärt, da es nach dem in v. 11. Folgenden nicht heissen kann: „er führte ihn (gefangen) weg," so wird man bei des Commentators Auffassung bleiben müssen.

10. Machet ein Getöne mit den Opfersteinen, wie das Schreien der Gänse, und stimmt jubelnd mit euren Liedern ein beim Trankopfer; mit den Göttern ihr weisen, männerordnenden Rishi trinket, ein jeder den süssen Soma, ihr Kuçika Söhne.

11. Tretet heran Söhne Kuçika's, und merket auf: Sudâs' Ross spornet zur Beute. Der König besiege den Feind im Ost und West und Nord; er opfere an der glücklichsten (Opferstätte) der Erde.

Anm. Sâjana: Paigavanasja râgno 'çvà râje tasja dig-vigajena lâbhâja pramuncata; denn Indra hat allwärts den Vṛitra besiegt. Vare wird erklärt: uttame devajagane deçe râgâ jageta.

12. Der ich jene beiden Welten (Himmel und Erde), der ich Indra lobte, meine, Viçvâmitra's Andacht schützt das Bhârata-Geschlecht.

13. Die Viçvâmitriden brachten dem Blitzträger Indra Gebet dar; er mache uns wohlhabend.

Die vier letzten Verse des Liedes (v. 21 bis 24) sind in der Anukramaṇî so bezeichnet: antjâ abhiçâparthâs, tâ Vasishṭha-dveshiṇjo na Vasishṭhâ çṛṇvanti „die letzten Verse enthalten Verwünschungen und sind den Abkömmlingen Vasishtha's feindselig; darum hören die Vasishthiden dieselben nicht." Der Commentator der Anukramaṇî citirt hiezu den Vers der Bṛihaddevatâ Çaunaka's:

çatadhâ bhidjate mûrdhâ kîrtanena çrutena vâ | *)
teshâ bâlâ: pârmâjante **) tasmât tâs ta na kîrtajet ||

„Hundertfach gespalten wird das Haupt dessen, der diese Verse spricht oder anhört; seine Kinder kommen um; darum spreche er sie nicht aus.“ Der Schreiber der im Benares gemachten Copie von Sâjana's Rigbhâshja (nro. 2133 bis 2136. E. Ind. H.) zog sich diese Drohung zu Herzen und liess die Erklärung von v. 21 bis 24 aus, oder fand er sie schon in dem älteren MS. nicht vor. Dass Sâjana dieselbe gab, lässt sich aus ihrem Vorhandenseyn in der andern Handschrift schliessen. — Auch Durga, der Commentator des Nirukta erklärt zu Nir. IV, 4., woselbst der zweite Pâda von v. 23 angeführt ist, dass er dieses Citat nicht commentire, weil er ein Vasishthide aus der Familie Kapishthala's sey ***).

Der Name Vasishtha's ist in diesen Versen nirgends genannt; es scheint aber allerdings durch die Vergleichung dieser Stelle mit den obigen, welche Vasishtha zugeschrieben sind, zu erhellen, dass keine anderen Feinde gemeint sind, als dieses mächtige Arja-Geschlecht, und es macht den Eindruck scheuer Zurückhaltung, wenn selbst in v. 24., wo die entschiedenste Kriegeserklärung ausgesprochen wird, der Name der Feinde nicht genannt ist.

21. Indra nahe uns heute mit mannigfacher, auserlesener Hülfe; Maghavan, Held, sey freundlich! Wer uns hasst, der falle zu unseren Füssen, und den wir hassen, der werde vom Lebenshauche verlassen!

---

*) MS. 1823 liest kîrtitau ca çrutena ca.

**) So in beiden MSS., sollte wohl heissen pramîjante.

***) Er sagt „jasmin nigame esha çabda; (nämlich lodhas) sâ vasishtha-dveshinî rk; ahâ ca Kâpishthalo Vâsishtha: | atas tâ na nirbravîmî.

22. Wie unter dem Beile der Baum leidet! wie man eine Hülse zerbricht; wie ein überlaufender, aufwallender Kessel den Schaum auswirft, also, o Indra (speie sie aus).

Anm. Der Ausdruck des ersten Pâda ist sehr hart, wird aber nicht anders gefasst werden können. Sâjana: kuṭhârâ *) prâpja vṛksho vilapati viçishṭa-tâpa-jukto bhavati, evà madîjo dveshṭâ vitapatu. Cimbala ist nach dem Commentare die Blüthe der Baumwollenstaude; ich übersetze anders, nach den Analogieen von çimbâ, çimbi, çimbikâ, çimbiparṇâ (s. Wilson s. vv.). Sâjana übersetzt: zerschlagen (prajasiâ = prabalâ) wie ein Topf schäume (mein Feind vor Wuth, phenà mukhâd udgiratu).

23. Ihr Leute, man nimmt nicht wahr das Geschoss (im Fluge); Lodha führen sie hin, als wäre er ein Vieh; man lässt das unkriegerische (Pferd) nicht wettlaufen mit dem Schlachtrosse, man spannt den Esel nicht vor das Pferd.

Anm. Der Commentator gibt von dieser räthselhaften Stelle folgende Erklärung: tapasa: kshajo mâ prajâd iti çâpân nivṛttà Viçvâmitrà Vasishṭha-purushâ: badhvâ nîtavantas; tân prati Viçvâmitro brûte, ganâ:, sâjakasja, avasânakârino Viçvâmitrasja mantro-sâmarthjà, na cikite, bhavadbhir na gnâjate; ata eva lodhà, lubdhâ, tapasa: kshajo mâ bhûditi lobhena tûshṇî sthità ṛshim paçuvat manjamânâ: ete najanti svakijà deçà prâpajanti. Vasishṭhà dhik-karoti, avâginà mûrkhà, vâginâ: vâgiçâ:, na hâsajanti hâsjâspadà (?) na kurvanti, gardabham açvât puro na najanti; evam eva visadṛça:, Vasishtha: na pratjâsparddhitum **) îshṭa iti artha: | Er würde also übersetzen: „Ihr erkennet nicht, Leute, den Verderben-

*) Das MS. hat kâthâra.

**) Das MS. hat prajâsjarddhitum.

bringenden (Viçvâmitrâ); wie ein Vieh führen sie den verwirrten (perturbatum) weg; Verständige lachen nicht über (oder machen nicht lachen) den Thoren; man führt den Esel nicht vor dem Pferde.“ Ob Sâjana irgend eine Sage vor sich gehabt habe, nach welcher Viçvamitra selbst Gefangener seiner Gegner wurde, ist mir zweifelhaft. Die bekannte Erzählung des Râmâjana weiss hievon nichts, ebenso (so viel mir bekannt) die Purânen. Ich vermuthe, dass er dieses um der Erklärung willen erfunden hat. Man wird sich überdiess schwerlich bei seiner Erklärung des Einzelnen beruhigen können. Sâjaka heisst im Weda, wie in der späteren Litteratur, ein geschleudertes Geschoss (vergl. Rik. I. hym. 32, 3. 84, 11. II, 4, 1, 10. Naigh. II, 20. vagra-nâma). Ferner fasst er vâginâ fälschlich als einen Nom. Plur., vâginaḥ ist kein wedisches Wort und findet sich ohne Zweifel auch in der späteren Sprache nicht. — Die Deutung des Wortes lodha ist genommen aus Nir. IV, 14., wo eben auch nichts Weiteres steht, als lubdham ṛshim; die Erklärung desselben ist ohne Zweifel das Schwierigste in der Stelle, weil uns verwandte Wörter *) fehlen. Von einem anderen Stamme, als luh, lubh, auf welchen Jâska es zurückführt, wird es nicht herzuleiten seyn. Dennoch möchte ich es nicht für gleichbedeutend mit lubdha nehmen; die Commentatoren sind durch das dh in lubdha auf diese Zusammenstellung geführt worden. Wenn es nicht Eigenname ist, wie ich oben es gefasst habe, so möchte ich vermuthen, dass es Bezeichnung irgend eines zum Opfer nicht geeigneten Thieres wäre. Ich

*) In Wilson Dict. ist lodha und lodhra (z. B. Meghadûta. 66.) Name eines Baumes, der Farbrinde liefert.

bin demselben sonst nirgends im Rigweda begegnet.— Der Sinn des zweiten Hemistichs ist deutlich der: gleichwie das schlechte Pferd nicht mit dem guten wettlaufen, der Esel nicht vor das Pferd gespannt werden kann, so könnet ihr, unsere Feinde, nicht mit uns in Vergleichung kommen und uns nicht vorgezogen werden. Die erste Hälfte des Verses wäre alsdann aufzufassen: wie ihr das tödtliche Geschoss nicht kommen sehet, so werdet ihr unserer nahenden Rache nicht gewahr. Es ist bemerkenswerth und ein Beleg für das über die Tradition der Erklärung oben Gesagte, dass hier Sâjana den Grundgedanken noch festgehalten hat. Ferner: als könntet ihr nie dafür gestraft werden, führet ihr unbesorgt den gefangenen Lodha weg. Oder wenn jene zweite Vermuthung richtig wäre: ihr seyd blind, ihr sehet die Rache nicht kommen; ihr handelt in dieser Blindheit eben so verkehrt, als ob ihr ein unreines Thier zum Opfer führtet."

24. Diese Söhne Bharata's, o Indra, kennen (feindliches) Abwenden, nicht (freundliches) Hinwenden. Sie spornen ihr Ross; wie einen ewigen Feind tragen sie den starken Bogen (spähend) umher in der Schlacht.

Anm. Sâjana: api ca saṅgrâme sahagam araṇam arim iva Vasishṭhân prati açvâ prerajanti, tataç ca balâ dhanum pariṇajanti, Vasishṭhân hantum çara-sandhânena caranti.

Dass die im Vorstehenden ausgehobenen Wedahymnen*) in gegenseitigen Beziehungen stehen, wird sich auch für eine flüchtige Betrachtung nicht verbergen. In den dem Vasish-

*) Ich citire dieselben der Kürze halber, so wie sie oben mit Zahlen bezeichnet sind, als erste, zweite u. s. w.

tha zugeschriebenen kehren bestimmte Eigennamen wieder. Zwischen diesen und den Liedern Viçvâmitra's irgend eine Verbindung zu suchen, sind wir nicht nur durch die alten Sagen von der Feindschaft beider Geschlechter berechtigt, sondern sie tritt uns noch unmittelbarer entgegen in dem Umstande, dass in 1, 6. die Feinde des Vasishṭha-Geschlechtes Bharata genannt sind, und dass Viçvâmitra als Haupt und Fürsprecher der Bharata erscheint (3, 11. 12. 4, 12.). Die letztere Beziehung muss für uns um so mehr Werth haben, als, wie es scheint, die indischen Erklärer dieselbe übersahen und was sie uns von dem Kampfe beider Geschlechter erzählen, somit auf anderweitige Daten gebaut ist. Sâjana bemerkt zu der Stelle 1, 6. nur, dass Bharata eine andere Bezeichnung für die Feinde der Tritsu sey *).

In dieser Uebereinstimmung scheint mir auch der gewichtigste Beweis für die Authentie der Lieder zu liegen. Wir können unter ihr freilich nicht geradehin das verstehen, dass jene von Vasishṭha diese von Viçvâmitra wirklich verfasst wären, wohl aber das, dass sie aus den Kreisen hervorgegangen sind, welchen jene beiden Häupter angehören; und mir dünkt, dass wenn irgend ein dichterisches Erzeugniss hohen Alterthums — wie in der israelitischen Geschichte das Lied Debora's — durch Einfachheit der Darstellung, durch die Mannigfaltigkeit und Natürlichkeit der Anschauungen, die sich drängen und in ungeordneter Folge hervorquellen, durch die Abwesenheit alles rednerischen Schmuckes, wie er der Begleiter künstlicher Erzeugnisse zu seyn pflegt, seine Aechtheit beweisen kann, wir dieselbe dem grossen Siegesliede (2.) zuerkennen müssen, welches den Triumph

*) Trtsûnâm eva râgñâ bharatâ iti nâmântarenopâdânâ çatrubhis.

des Sudâs' über die verbündeten Feinde feiert. Unter den einzelnen Zügen, welche für Augenzeugenschaft des Verfassers sprechen können, ist der Spott über die Besiegten merkwürdig, welche Pferdeköpfe auf dem Walplatze zurückliessen, eine Weihgabe für Indra (v. 19.), die genaue Angabe der dem Könige zugefallenen Beute an Heerden und Weibern, vor welcher der Sänger Lob darbringt, wie der Priester vor dem Altare (v. 22.), die freilich etwas dunkeln Worte über Schätze, welche von Sudâs bereits in sichere Verwahrung gebracht sind (v. 23). Nehmen wir hiezu die Art, wie der siegreiche Sudâs in v. 22. einfach als Enkel*) und im folgenden Hemistiche als Paigavana bezeichnet ist — Pigavana müsste eben sein Grossvater gewesen seyn, — dass in v. 25. die Windesgötter angerufen sind, ihn unter ihren Schutz zu nehmen, wie sie seines Vaters Divodâsa sich angenommen, so glaubt man in dem Dichter einen bejahrten Anhänger des Herrscherhauses zu erkennen, dessen Erinnerungen von den Ahnen des jungen Königs ausgehen. Und wenn wir überhaupt der alten Ueberlieferung Glauben schenken wollen, welche Vasishtha zum Verfasser dieses Triumphgesanges macht, so darf wenigstens die Nennung seines Namens in v. 21. keinen Anstoss erregen.

In dem ersten der obigen Lieder haben wir dagegen nicht ein Erzeugniss Vasishtha's oder der Seinigen, son-

*) Die indischen Erklärer wenigstens fassen das Wort immer in dieser Bedeutung. Ich glaube aus mehreren Stellen gesehen zu haben, dass es nicht nur Nachkomme überhaupt, sondern auch Sohn bedeuten kann. In den Benennungen Agni's tanûnapât, apânapât, ûrgo napât (wofür R. I. hym. 96, 3. ûrgo putras) ist die Erklärung durch Enkel nur Spitzfindigkeit. — Für die obige Stelle aber sehe ich keinen Grund, von der Deutung des Commentators abzuweichen.

dern dieses Geschlecht selbst ist der Gegenstand des Preises, und wenn wir es jemanden in den Mund legen wollen, so müssten wir den Verfasser in der Umgebung des Sudâs suchen; ja wenn wir den Ausdruck des ersten Verses: „weichet nicht von meiner Thüre“ streng fassen wollte, so konnte so nur ein Fürst reden, welcher dieses priesterliche Geschlecht mit seinem Einflusse auf die Gunst des Gottes und den Ausgang der Schlachten sich treu erhalten will.

Die Anrede an die beiden Flüsse, als deren Verfasser Viçvâmitra selbst sich nennt (v. 5.), enthält nichts, was uns nöthigte, eine Unterschiebung zu yermuthen. Die beiden letzten Verse könnten leicht eine spätere Zuthat seyn; denn das Ganze schlösse passend mit der zusammenfassenden Bitte: um eure Gunst flehe ich. Der zwölfte sollte kurz den Erfolg der Anrufung anzeigen; der dreizehnte ist ganz ungehörig und Bruchstück irgend eines andern Dichtung, wie er auch in einem verschiedenen Metrum abgefasst ist. Es ist merkwürdig, in diesem Liede, welches seinem dichterischen Werthe nach unter die trefflichsten Stücke des Weda gehört, dem stolzen Bewusstseyn des Dichters zu begegnen, dass den Gottheiten der Flüsse selbst es nicht gleichgültig sey, ob der Sänger unter den Menschen gut oder schlecht von ihnen rede.

Ein eigenthümliches Zeugniss für die Authentie der Verse 21 bis 24 des vierten Stückes scheint mir in dem Ausdrucke eines ganz frischen Grimmes zu liegen, verbunden mit der Alterthümlichkeit der Sprache und der Abgerissenheit der dunkeln Andeutungen eines beleidigten Stolzes, welche nur in der Kenntniss der Zeitgenossen von den Vorgängen ihr Verständniss finden konnten. Mag man nicht Viçvâmitra selbst als ihren Verfasser anerkennen, so rühren

sie doch aus dem Geschlechte der Bharata her, welchem nach v. 12. jenes berühmt gewordene Familienhaupt angehört. Das Lied, an dessen Schlusse diese verwünschenden Strophen stehen, schliesst zwar eine Stelle in sich (v. 12.), in welcher Viçvâmitra sich nennt, das Ganze ist aber nach Form und Inhalt zu wenig aus Einem Gusse, als dass jenes Zeugniss auch für die übrigen Theile desselben unmittelbar bindend seyn könnte *). Wie man aber auch in dieser Beziehung sich entscheiden mag, die Entscheidung wird an den Folgerungen, die wir aus jenen Ueberbleibseln alter Zeiten ziehen können, nichts Wesentliches ändern, sobald man ihnen nur zugesteht, wirklich aus den Umgebungen der Männer und Geschlechter zu stammen, welche in ihnen handelnd erscheinen.

Wenn wir mit dem beginnen, was über Vasishtha und die Vasishthiden in jenen Liedern gesagt ist, so finden wir sie in der Nähe eines Königes Sudâs, Sohn des Divodâsa, Enkel Pigavana's. Sâjana zu 2, 25. will zwar, dass Divodâsa nur ein anderer Name für Pigavana sey, er hat aber dafür gar keine Beweise und will dadurch nur den Einklang zwischen der gewöhnlichen Bezeichnung Sudâs' als Paigavana und der Angabe, dass Divodâs sein Vater sey, herstellen. Paigavana kann aber eben so gut überhaupt einen Nachkommen Pigavana's bezeichnen **). Dafür, dass der als Vater des Königes Su-

*) Auch die Versmaase sind bunt durcheinandergestellt. V. 1—9. Trishtubh, v. 10. Gagatî, v. 11. Trishtubh, v. 12. Anushthubh, v. 13. Gajatrî, v. 14. u. 15. Trishtubh, v. 16. Gagatî, v. 17. Trishtubh, v. 18. Pathjâ Brihatî, v. 19. Trishtubh, v. 20. Anushtubh, v. 21. Trishtubh, v. 22. Anushtubh, v. 23. u. 24. Trishtubh.

**) Divodâsa erscheint auch im Vishnu Purâna unter den Vorfahren des Sudâsa, p. 454.

dâs genannte Divodâsa derselbe sey, welchem wir anderwärts, namentlich in den Açwi-Hymnen begegnen, mag das sprechen, dass in 2, 20., wo die früheren Hülfeleistungen Indra's, welcher Sudâs' Geschlecht sich zu erfreuen hatte, als unzählbar gerühmt werden, namentlich die angeführt ist, dass er den Feind Çambara erschlagen habe. Nun wird an den Stellen, welche von Divodâsa sprechen, stets die Befreiung von dem Dränger Çambara erwähnt, welche ihm durch die Götterhülfe zu Theil wurde, z. B. Rik. I. hym. 112, 14. IX, 3, 1, 2. Çambara ist zwar später eine Bezeichnung für Feind im Allgemeinen und namentlich für den Feind Indra's, Vritra geworden, es ist aber gar nicht unwahrscheinlich, dass dieses die Uebertragung einer älteren Erinnerung von einem gefürchteten Widersacher auf den grössten Feind, den Dämon der Wolke, wäre.

Sudâs siegt mit Hülfe des Vasishtha oder der Vasishthiden über seine Feinde. Auch in der zweiten Hymne wird ausdrücklich erwähnt, dass Vasishtha's Fürbitte den Schutz Indra's verschafft hat. Die vierte Strophe lautet dort: VII, 18, 4.

dhenum na tvâ sujavase dudukshann
upa brahmâṇi sasṛge Vasishṭha: |
tvâm in me gopatim viçva âha
â na Indra: sumatim gantv acchâ ||

„Wie der Melker auf fetter Weide die Kuh (herbeiruft), so entsandte Vasishṭha seine Gebete: dich nennen Beschützer die Meinigen Alle; Indra komme entgegen unserer freundlichen Bitte."

In einer anderen Hymne (VII, 5, 13.), welche mit der obigen ersten gleichartig ist, wird — ohne dass jedoch der Name der Vasishthiden beigefügt wäre — gesagt, dass die Purohitis, die priesterliche Stellvertretung der Tritsu,

unter welcher wir nur jene Familie verstehen können, wirksam gewesen sey *).

Hierin haben wir auch den Anfang eines stehenden Priesterthums zu suchen. Es stand bei dem wedischen Volke — es möge mir in Ermanglung einer besseren diese Bezeichnung erlaubt seyn — der Zutritt zu den Göttern in Loblied und Opfer einem jeden offen, und nur der Erfolg der Bitten zusammengenommen mit der Fertigkeit, sie auf eine den Göttern gefällige Weise in Worte zu fassen, d. h. die Fertigkeit in der Dichtweise, wie wir sie im Weda finden, mochte allmählig die Auszeichnung Einzelner oder einzelner Familien herbeigeführt haben. Daher auch die älteste Art von öffentlichen Priestern und deren Bezeichnung als Purohita, als der im Opfer „Vorangestellten," durch deren Vermittlung der Gott die Gabe annimmt; dass wir dieselben zuerst nur bei den Königen finden, liegt in der Natur der Sache. Unter jenem Gesichtspunkte schärft auch die alte Liturgie, zu deren Zeit jenes Verhältniss bereits kastenmässig sich gestaltet hatte, den Königen die Haltung des purohita ein. Das Aitareja Brâhmana (VIII, 24.) sagt: na ha vâ apurohitasja râg'no devâ annam adanti, tasmâd râg'â jakshjamâṇo brahmâṇâ puro dadhîta. devâ me 'nnam adann iti | Die Götter essen nicht die Opferspeise eines Königes, der keinen purohita hat; darum stelle jeder König, der opfern will, einen Brahmanen voran: „mögen die Götter meine Speise geniessen."

Dieser Bevormundung und Beeinträchtigung ihrer Rechte, zu welcher jener ursprünglich willkührliche Gebrauch allmählig sich gestalten musste, haben die Fürsten nicht immer

*) brahmânj eshâ çrnutâ havimani satjâ Trtsûnâm abhavat purohiti: |

gleichmüthig zugesehen. Es ist uns hiefür ein merkwürdiges Zeugniss aufbewahrt in einer Notiz desselben Buches, welche ich um so mehr hier anführe, als in derselben der Name Râma vielleicht zum ersten Male sich findet. Viçvântaro ha Saushadmana: Çjâparṇân paricakshâṇo viçjâparṇa jagnam âgahre. tad dhânubudhja Çjâparṇâs tâ jagnam âgagmus. te ha tad-antarvedj âsâcakrire. tân ha dṛshtvovaca, pâpasja vâ ime karmaṇa: kartâra âsate pûtâjai *) vâco vaditâro jac chjâparṇâ, imân utthâpajateme me 'ntarvedim âsishateti, tatheti tân utthâpajâ cakrus. te hotthâpjamânâ ruruvire „je tebhjo Bhûtavîrebhjo 'sitamṛgâ: Kaçjapânâ somapîtham abhigigju: Pârikshitasja Ganamegajasja vikaçjape jagne tais te tatra vîravanta âsu:, kasvit so 'smâkâsti vîro, ja imâ somapîtham abhigeshjatîtj. ajam aham asmi vo vîra iti hovâca Râmo Mârgavejo. Râmo hâsa Mârgavejo 'nûcâna çjâparṇijas. tesjâ hottishṭhatâm uvâcâ „'pi nu râgann itthâ-vidâ veder utthâpajantîti (Aitar. Brâhm. VII, 27.). „Viçvantara, der Sohn Sushadman's übergieng die Çjâparṇa **) und ordnete ein Opfer an ohne dieselben. Als die Çjâparṇa dieses erfuhren, kamen sie herbei zu dem Opfer und setzten sich in den Zwischenraum des (für das Opfer errichteten) Walles. Viçvantara, der ihrer ansichtig wurde, sagte: dort sitzen die Thäter schlechter Thaten; die ihr reine Rede führet, treibet jene Çjâparna aus, sie wollen sich in meine Opferstätte eindringen.“ Wie er gesagt, so trieben sie jene hinaus. Die Ausgetriebenen murrten: „die Asitamriga mit den Bhûtavîra haben einst für die Kacjapiden den Somatrank erzwungen bei dem Opfer Ganamegaja's, des Sohnes Parikshit's, als er ein Opfer ohne die Kaçja-

*) Ist wohl zu lesen pûtâjâ.

**) Vrgl. bei Pânini den gana vida.

piden unternommen hatte; ihnen waren damals diese heldenmüthige Helfer. Wer wird unser Held seyn? und diesen Somatrank erkämpfen? Der bin ich, euer Held, rief Râma, der Abkömmling Mrigu's. Râma, der Mrigusohn *) war ein der heiligen Dinge kundiger Mann in den Reihen der Çjâparna (oder aus dem Geschlechte der Çjâparṇa. Vergl. Pân. IV, 2, 113. 114.). Er sprach, da jene weggetrieben waren: „Vertreibt man auch, o König, den der im Besitze des rechten Wissens ist vom Altare?" Der König lässt sich mit dem Fürsprecher in eine Unterredung ein, erhält von ihm wichtige Aufschlüsse und Beweise seiner liturgischen Gelehrsamkeit, und schliesst mit den Worten: „wir geben dir Tausend, o Brâhmana, (tausend Kühe nach dem Commentator) und bei meinem Opfer sollen die Çjâparṇa nicht fehlen" (VII. 34.).

Von einem solchen Verhältnisse des Gebundenseyns an die Person des Fürsten oder gar des Aufdringens tragen die obigen Lieder keine Spur; ebenso wenig von einer besonderen kastenmässigen Benennung. Die Kenntniss der Vasishthiden von den Gottheiten und ihre unerreichbare Fertigkeit in der Anrufung derselben bildet die Grundlage ihrer Beziehungen zu Sudâs. Es heisst VII, ~~2, 16~~ 33, 7.

traja: kṛṇvanti bhuvaneshu retas
tisra: agâ ârjâ gjotiragrâ: |
trajo gharmâsa ushasa sacante
sarvâ it tâ anuvidur Vasishṭhâ: ||

„Drei (Götter) schaffen in der Welt das befruchtende Nass, drei ungeborene, herrliche, glanzumgebene; drei wärmende folgen der Morgenröthe — sie alle kennen die Vasishthiden." Und in folgendem Verse wird gesagt:

*) Nach Sâjana ist Mrigû seine Mutter.

vâtasjeva pragavo nânjena
stomo Vasishṭhâ anvetave va: |

„Wie des Windes stürmische Eile, ist von keinem Anderen euer Loblied, Vasishtha-Söhne, einzuholen.“

So werden die Vasishthiden geradezu mit den Tritsu, den Unterthanen des Sudâs identificirt, wenn dieselben Bezeichnungen, welche in 1, 31. von den Vasishthiden gegeben wurden, in VII, ~~5, 13;~~ 8. auf die Tritsu übergetragen werden.

dâçarâgne parijatâja viçvata:
Sudâsa Indrâ-Varuṇâ vaçikshatâ |
çviṭjanco jatra namasâ kapardino
dhijâ dhîvanto asapanta Ṛtsava: ||

„Dem im Zehnkönigskampfe rings umrungenen Sudâs habt ihr, Indra und Varuna, Kraft verliehen, wo in Ehrfurcht die weissgekleideten, lockigen Tritsu, in Andacht betend Verehrung brachten.“ Damit jene von der Kleidung und Tracht der Haare genommenen Bezeichnungen unterscheidendes Merkmal der Vasishthiden bleiben, müssen wir diese Stelle dahin wenden, dass sie sagen will: Diejenigen unter den Tritsu, welche weissgekleidet und lockig sind.

Des letzteren Merkmales gedenken auch spätere Bücher als einer Eigenthümlichkeit der Nachkommen Vasishtha's. Eine kleine Schrift mit dem Titel Gṛihja sangraha pariçishṭa (Oxf. MS. und E. Ind. H. 1354.), bestehend aus 204 Çloken gibt unter anderen Bestimmungen zu den Cerimonien, welche in dem Rituale als „die Häuslichen“ (gṛhja) bezeichnet werden, auch folgende:

dakshiṇa-kapardâ Vâsishṭâ, Atrejâs trikapardina: |
Angirasa: panca-cûḍâ, muṇḍâ Bhṛgava: çikhino 'nje ||

„Rechtsgelockt *) sind die Nachkommen Vasishtha's,

*) Oder: mit einer Flechte auf der rechten Seite. Kaparda ist

dreilockig die des Atri, die Angirasiden tragen fünf Haarbüschel, geschoren sind die Abkömmlinge Bhrigu's, andere tragen Haar auf dem Wirbel (cristati)." Es scheint also, dass die Sitte auch in späterer Zeit festgehalten worden ist, man wird aber aus dem Umstande allein, dass die Vasishthiden sich in dieser Weise äusserlich von der Masse der Tritsu unterscheiden, auf eine Verschiedenheit beider zu schliessen nicht berechtigt seyn, und wäre es auch nur die von einem Tribus zum andern. Es könnte ein solcher Gebrauch leicht nur in Einer Familie einheimisch gewesen seyn.

Diese Familie also, angehörig dem Volksstamme der Tritsu, war es, welche ihrem Fürsten Sudâs den wichtigen Dienst leistete, durch ihre Anrufung die Huld der Götter im Kampfe von den Feinden ab und auf seine Seite zu wenden. Wie stimmt aber hiemit, was 4, 9. Viçvamitra von sich und den Kuçika rühmt, dass durch ihr Opfer Indra für Sudâs gewonnen worden sey? und wie kann er 4, 11. die Kuçika auffordern Sudâs' Schlachtross zu weihen, damit es ihn zum beutereichen Siege führe? Wie könnte, was auch durch Nir. II, 24. bestätigt wird, Viçvâmitra neben Vasishtha Priester des Sudâs gewesen seyn, da wir doch von ihm sehen, er gehört dem Volksstamme der Bharata an (3, 11. 4, 12.), und die Bharata werden (1, 6.) von Sudâs und den Tritsu durch Verdienst der Vasishthiden besiegt? Ich versuche eine Lösung der Widersprüche nicht, indem ich die eine oder andere Angabe für falsch erkläre, sondern beide für geschichtlich halte.

---

der Name der Kaurimuschel, deren Bezeichnung übrigens wohl die abgeleitete ist. Das Haar muss also auf ähnliche Weise gewunden gedacht werden.

Die Lösung scheint mir in den Versen 4, 21 bis 24. zu liegen, welche die Tradition, wie wir sie in der Anukramanî in ihrer ältesten Form haben, als Verwünschungen der Vasishthiden auffasst. Was in dieser dunkeln Stelle das Deutlichste ist, das ist der Ausdruck eines durch Hintansetzung gekränkten Stolzes, der Rache droht, im Munde Viçvâmitra's selbst oder mindestens eines Bharatiden. Der Feind ist in den Besitz einer Würde oder einer Macht gekommen, welche Viçvâmitra zuvor inne hatte. Waren es nun Viçvâmitra und die Kuçika, welche (nach 4, 9. 11.) den Sudâs zum Siege geführt und einer entsprechenden Stellung und Ansehens genossen hatten und finden wir in den übrigen Hymnen die Vasishthiden an derselben Stelle, so kann es kaum etwas Anderes, als eben dieser Vortheil seyn, der ihnen von dem Feinde aus der Hand gewunden wurde. Ich nehme also an — wie schon oben angedeutet — dass die fünfzehnte Hymne des vierten Anuvaka im Mandala Viçvâmitra's Bruchstücke von Liedern jenes Rishi aus verschiedenen Zeiten enthält, und dass jenes Stück, in welchem Viçvâmitra sich und die Kuçika als Priesterschaft des Sudâs darstellt, älter ist, als die Verwünschung, welche das Ende jenes Sûkta bildet. Viçvâmitra und die Seinigen wären durch den wachsenden Einfluss des Vasishtha-Geschlechtes von Sudâs weg zu dem Stamme der Bharata gedrängt worden, zu den Feinden Sudâs' und der Tritsu, und von dort aus schwören sie ihren Gegnern Rache. In den drei Vasishtha-Liedern erklärt sich nun auch als bedeutend der besondere Nachdruck, welcher darauf gelegt wird, dass man Vasishtha's und der Seinigen Götteranrufung den Sieg zu danken habe und dass kein Anderer ihnen hierin gleichkomme, eine stolze

Vergleichung mit denjenigen, welche früher dasselbe sich angemasst hatten.

Wem diese Vermuthung zu weitgehend scheinen wollte, der müsste, wozu gar kein Grund vorliegt, die Stelle 4, 9 bis 11. für unterschoben erklären und annehmen, dass Viçvâmitra stets den Bharata angehört hätte. Es dürfte aber in einer Zeit, wie diejenige, welche uns die Wedahymnen darstellen, in einer Zeit der Fehde und des Raubes unter den kleinen Nachbarstämmen, in einer Zeit, wo die Gewalt unbeschränkt in den Händen der Familienhäupter und kleinen Fürsten lag, wo wir zehn Könige gegen den Sudâs verbündet sehen, es dürfte in einer solchen Zeit der Vielherrschaft sicherlich weit auffallender seyn, ein von den Göttern bevorzugtes Geschlecht, wie das Viçvâmitra's oder Vasishtha's in fortdauerndem, ungestörtem Besitze des Einflusses auf irgend einen der Fürsten zu sehen, als wenn wir gegenseitigem Drängen und Verdrängen, dem Kampfe und der Rache selbst unter Familien und Stämmen begegnen, die durch gemeinsame Sprache und Sitte verbunden sind.

Dass auch Vasishtha und die Seinigen keineswegs immer jene Freundschaft mit dem Fürsten und seiner Umgebung genossen, dafür hat uns wenigstens die spätere Sage Andeutungen aufbewahrt. Die einfachste und älteste Form derselben lehrt uns die Anukramaṇî des Rik aus dem Çâdjâjanaka und Tâṇḍaka kennen zu Mand. VII, 2, 15. Saudâsair agnau prakshipjamâṇa: Çaktir antjâ pragâtham âlebhe, so 'rdharca ukte 'dahjata, tâ putroktâ Vasishṭha: samâpajateti Çâdjâjanakâ, Vasishṭhasjaivârsham iti Tâṇḍakam | „Çakti von den Leuten des Sudâs in's Feuer geworfen empfieng (durch göttliche Eingebung) den pragâtha (s. ob. S. 29.), welcher den Schluss dieses Liedes macht. Nach

dem Çâdjâjanaka verbrannte er, als er die Hälfte der Strophe gesprochen, und Vasishtha vollendete dieselbe. Nach dem Tâṇḍja-Brâhmana rührt das ganze Lied von Vasishtha her, dessen Sohn umgekommen ist.“ Die in Rede stehende Strophe enthält gar nichts, was auf einen solchen Vorgang hinwiese.

Dieselbe Frage erscheint vollständig umgebildet im Mahâ-Bhârata Adi Parva p. 243 flgg. Mitrasaha (nach den Purânen ein Sohn des Sudâs) begegnet im Walde Çaktri (diess ist die Form, welche der Name später zu haben pflegt) dem Sohne Vasishtha's und misshandelt ihn. Dafür wird er von dem heiligen Manne verflucht, er solle fortan Menschenfresser seyn. Viçvâmitra hat dieses Gespräch belauscht, hält Mitrasaha von seinem Versuche ab, den Erzürnten zu versöhnen und zur Rücknahme des Fluches zu bewegen, sendet einen Rakshas, der von Mitrasaha Besitz nimmt und ihn auf Çaktri als sein erstes Opfer führt, sofort die übrigen Söhne Vasishtha's zerfleischen lässt. Vasishtha ist es übrigens selbst, welcher am Ende den unglücklichen Fürsten vom Fluche befreit, und alle Schuld wird auf die Tücke Viçvâmitra's geschoben. — Aehnlich erzählen, ohne Zweifel nach dem Mahâ-Bhârata, die Purânen. —

Löst man die Fabel ab von dem Sachinhalte der Erzählung, so bleibt zurück die Schilderung einer von Viçvâmitra genährten, übrigens nur vorübergehenden Verfolgung, welche die Vasishtha-Familie von Fürsten des Hauses zu leiden hatte, mit dem sie in der nächsten Verbindung stand. Merkwürdiger Weise hat selbst zum Gesetzbuche Manu's eine Erinnerung ihren Weg gefunden, welche von einem der brâhmanischen Sache feindseligen Verhältnisse des früher befreundeten Sudâs weiss, wenn Sudâsa —

auch bei den Commentatoren ist diese Form des Namens stehend — unter den Fürsten aufgezählt wird, die in Folge unziemlichen Wandels um ihre Macht gekommen sind (VII, 41). Darunter kann nichts Anderes gemeint seyn, als ein den Priestern oder priesterlichen Interessen widerstrebendes Handeln*).

Ueber Viçvâmitra selbst wissen wir, dass er 3, 5 sich Sohn Kuçika's nennt, und dass 4, 9, 10. diejenigen, welche mit ihm opfern, ebenso Kuçika heissen. Dieses ist nach Nir. II, 25. der Name eines Königes. Neben demselben Namen hat das Aitareja Brâhmana (VII, 18) für Viçvâmitra s Söhne noch die Bezeichnung Gâthinâs, die von Gâthin abstammenden; das Râmâjana nennt den Rishi zwar auch Kuçikâtmaga und Kauçika, gibt aber als seine Genealogie folgende Namenreihe: Kuça, Kuçanâbha, Gâdhi, Viçvâmitra. (I, 52, 18. 10. Gorr.). Es ist bekannt, dass die Erzählung im Râmâjana (I. 52. flgg.) ihn als König schildert und der Grundgedanke derselben ist die Ueberlegenheit der göttlichen Macht der Brâhmanen über die weltliche Königsgewalt**). Jene zum Vorbilde hat die kürzere Schilderung des MahâBhârata I. p. 241. flgg. Dagegen bietet weder die Erzählung von Çuna: çepa, in welcher Viçvâmitra auftritt, nach der Darstellung des Aitareja Brâhmana, noch die wedischen Hymnen irgend etwas, das von dem Königthume jenes Rishi Zeugniss gäbe. Wir sehen ihn vielmehr im Aitareja Brâhmana als ersten Priester (hotṛ) beim Opfer

*) In einer andern Stelle des Manu, (VIII, 110) wird Sudâs noch einmal erwähnt unter dem Namen Paijavana (statt Paigavana). Dieselbe spielt an auf Rik. VII, 6, 15, 12 flgg.

**) Darum der im Râm. I, 57, 22 und Mah. Bh. I, 6602. gleichmässig sich findende Vers: dhigbalâ kshatrija balâ brahma-tegobalâ balam. (proh nihili bellatorum pollentia! brahmanum pollentia vere pollet. Schl.).

Hariçcandra's, des Ikshvâkuiden; bei welchem auch Vasishtha als brahmâ thätig ist. Uebrigens ist er auch hier mit der Heftigkeit und Gewaltthätigkeit geschildert, welche die Legenden der Epopöen und Purânen ihm beilegen. Er ist es, der Çuna: çepa gegen die Einsprache des leiblichen Vaters an Kindesstatt annehmen will, und verflucht diejenigen unter seinen Söhnen, welche dem neuen Bruder ihre Rechte nicht abzutreten geneigt sind.

Die Uebereinstimmung der späteren Quellen hinsichtlich der königlichen Würde Viçvâmitra's ist aber zu gewichtig und diese Vorstellung ist zu tief in alle Legenden verwachsen, welche auf ihn sich beziehen, als dass wir aus dem Schweigen der älteren die Falschheit jener folgern dürften. Es wird nicht schwierig seyn, wenn unsere Kenntniss der wedischen Litteratur sich ausgedehnt hat, Entscheidendes zu finden.

Viçvâmitra, habe er nun fürstliche Gewalt, oder nur das Ansehen des Hauptes einer im Götterdienste erfahrenen Familie, erscheint in jenen Hymnen umgeben von den Bharata. Dass diese nicht eine Familie, sondern ein Volkstamm sind, scheint sicher zu seyn. Sie werden bei Pânini zugleich mit den Prâcja erwähnt (II, 4, 66. IV, 2, 113), unter welche sie nach Patangali (zu II, 4, 66) zu rechnen sind, denn er sieht in ihnen ohne Zweifel, wie die Commentatoren zu IV, 2, 113., die bekannten Heldengeschlechter. Ich bezweifle ob mit Recht*). Die Bharata des Viçvâmitra können nicht unter die Prâcja zu zählen seyn. Wohin wir aber ihre Wohnsitze zu setzen haben, darüber lassen uns die Hymnen im Unsicheren. Viçvâmitra erscheint mit ihnen

*) Es ist bemerkenswerth, dass Bharata bei Wilson, Dict. auch die Bedeutung „Barbare, wilder Bergbewohner" hat.

am Zusammenflusse der Çatadru und Vipâç; diess ist aber auf einem Kriegszuge. Er nennt die Çatadru mâtṛtamâ sindhum („den mütterlichsten Fluss") 3, 3. nach der obigen Vermuthung über Viçvâmitra's Verhältniss zu den Bharata würde dieser Ausdruck, welcher nur sagen kann, dass er an ihren Ufern geboren oder erzogen ist, auf den Rishi allein gedeutet werden müssen. Einzig ihre Erwähnung in 1, 6 könnte Licht auf die geographische Lage der Bharata werfen. Ist nämlich die in diesem Liede und in dem ihm entsprechenden (VII, 5, 13) erwähnte Zehnkönigsschlacht, als deren Mitkämpfer die Bharata erscheinen, identisch mit derjenigen, welche in dem grossen Siegesliede beschrieben wird — und dass sie es ist, dürfte insbesondere aus 1, 3 verglichen mit 2, 18 hervorgehen — so könnten wir schliessen, dass sie jenseits der Parushnî gewohnt hätten *). Die Parushnî ist nach Lâska (Nir. IX, 26). die Irâvatî, der heutige Râwi. Was jenseits sey, wird bestimmt durch den Sitz der Tritsu, die wir nach 2, 19. ohne Zweifel in der Nähe der Jamunâ zu suchen haben. Die Feinde durchschreiten die Parushnî um Sudâs anzugreifen, sie müssen also aus den Strichen nördlich oder westlich von dem Râwi kommen. An der Identität des Kampfes gegen die zehn Könige, bei welchem die Bharata betheiligt seyn sollen mit der grossen, im zweiten Liede beschriebenen Schlacht könnte einzig der Umstand irre machen, dass jenes Triumphlied unter den zahlreichen Völkernamen den der Bharata nicht aufführt. Ich würde vermuthen, dass wir unter jenen zahlreichen Namen auch diejenigen der Stämme hätten, welche das Volk der Bharata bilden, denn auf eine bedeutende Macht oder Ausdehnung der letzteren, so dass sie mehrerere Tribus in sich begriffen hätten, dürfen wir

*) Vergl. den Zusatz S. 142.

aus der weiten Verbreitung des Namens im epischen Zeitalter schliessen. Im andern Falle würde ich eher annehmen, dass 1, 6 einen besondern andern Kampf beschriebe, als dass ich die Schlacht des zweiten Liedes und das dâçarâgnam für verschieden ansehen möchte.

Gegen die obige Annahme, dass Sudâs mit den Tritsu, wohnend in den Umgebungen der Jamunâ den verbündeten Feinden nordwestlich bis zur Irâvatî zum Kampfe entgegen gezogen, könnte das prâcâ im ersten Verse des folgenden Lieds — das mehrmals erwähnt ist, und welches ich der Vollständigkeit wegen noch aushebe — zu sprechen scheinen, wenn man es in dem abgeleiteten Sinne „östlich gewandt“ auffasste, es wird aber gleich prâcîna *) (z.B. Rik. I. hym. 54, 5. prâcînena manasâ d. h. mit vorwärts gerichteten, zum Angriffe bereiten Sinne) das vorwärts Gekehrte bezeichen.

83, f.

5) Mand. VII, ~~5, 13.~~ Vasishtha.

1. Juvâ narâ paçjamânâsa âpjâ
prâcâ gavjanta: pṛthu-parçavo jaju: |
dâsâ ca vṛtrâ hatam âriâṇi ca
Sudâsam Indrâ-varuṇâvasâvatâ ||
2. jatrâ nara: samajanta kṛtadhvago
jasminn âgâ bhavati kim ca na prijâ |
jatrâ bhajante bhuvanâ svardṛças
tatrâ na Indrâ-varunâdhi vocatâ ||
3. Sä bhûmjâ antâ dhvasirâ aḍrkshate
'ndrâ-varuṇâ divi ghosha âruhat |
asthur ganânâm upa mâm arâtajo
'rvâg avasâ havanaçrutâgatâ ||

*) Sâjana erklärt es in unserer Stelle auch mit prâcînam. Vergl. Rik. I. hym. 83, 2. prâcais.

4. Indrâ varuṇâ vadhanâbhir aprati
Bhedâ vanvantâ pra Sudâsam âvatâ |
brahmâṇj eshâ ṛṇutâ havîmani
satjâ Tṛtsûnâm abhavat purohiti: ||
5. Indrâ-varuṇâv abhjâtapanti
mâghâṇj arjo vanushâm arâtaja: ||
juvâ hi vasva ubhajasja râ'gatho
'dha smâ 'no 'vatâ pârje divi ||
6. juvâ havanta uhhajâsa â'gishv
Indrâ ca vasvo Varuṇâ ca sâtaje |
jatra râ'gabhir daçabhir nibâdhitâ
pra Sudâsam âvatâ Tṛtsubhi: saha ||
7. daça râ'gâna: samitâ ajasjava:
Sudâsam Indrâ-varuṇâ na jujudhu: |
satjâ nṛṇâm admasadâm upastutir
devâ eshâm abhavan deva-hûtishu ||

Vers 8. ist oben S. 120 erklärt, v. 9. enthält eine Anrufung an Mitra und Varuna ohne geschichtliche Anspielung, v. 10. ist ein durch eine grössere Anzahl von Hymnen fortlaufender Refrain.

1. Auf euch, ihr Helden, schauend, auf eure Freundschaft schritten vorwärts die Kampflustigen mit breiten Speeren. Widersacher, Dränger, Feinde habt ihr erschlagen; mit eurem Schutze, Indra und Varuna, habt ihr Sudâs geschützt.

2. Wo die Männer zusammentreffen mit erhobenen Bannern, in der Feldschlacht, wo jegliches Unheil geschieht, wo die Geschöpfe sich fürchten, da habt ihr, Indra und Varuna, über uns die nach Oben schauten, Muth gesprochen*).

*) Die obige Erklärung von Kim ca na prijam ist die Sâjana's, sie scheint mir aber sprachlich nicht ganz richtig, und ich möchte eher vorschlagen: „wo jegliches Erwünschte zu finden

3. Rings sah man wüste die Enden der Erde, Indra und Varuna, zum Himmel stieg das Getöse. Aufgestanden waren gegen mich die Gottlosen, herbei kommt ihr mit Hülfe, ihr Hörer des Flehens.

4. Indra und Varuna, nicht aufzuhalten mit Geschossen habt ihr Bheda vernichtet und Sudâs gerettet; ihr hörtet ihre flehende Andacht, wirksam war die Fürsprache der Tritsu.

5. Indra und Varuna, quälend umringen mich die Missethaten der Feinde, die Gottlosigkeiten der Mörder. Doch ihr beherrschet beider Theile Kraft, so habt ihr uns gerettet aus des Himmels Fernen.

Anm. Sâjana erklärt pârje divi mit taranîje divase juddhadine (am siegreichen Schlachttage). Ich habe anders übersetzt mit Rücksicht auf Rik. VI, 3, 17, 5. jad Indra divi pârje jad ṛdhag jad vâ sve sadane jatra vâsi...., wohnst du, Indra, an den Enden des Himmels, abseits oder in deiner eigenen Stätte, trinke unser Opfer u. s. w. Dort erklärt Durga (zu Nir. IV, 25.) diese Worte mit pâraṇije sthâne 'vasthitas.

6. Zu euch rufen beide in den Schlachten, zu Indra und Varuna um Spendung von Gütern; (so auch in dem Kampfe) wo ihr den von zehn Königen gedrängten Sudâs mit den Tritsu rettetet.

7. Zehn Könige im Treffen, unbesiegbar sich dünkend, kämpften nicht nieder den Sudâs, Indra und Varuna: wirksam war das Loblied der speisebringenden Männer, die Götter waren bei ihrem Opfer.

---

ist." Svardṛcas sind nach dem Commentator çarîra-pâtâd ûrdhvâ svargasja drashtâro vîrâs, (die Geschöpfe zittern, und die so beschriebenen Helden fürchten sich). Ich habe es zu dem Folgenden ziehen zu müssen geglaubt, insbesondere wegen des adhi. Es steht noch nachdrücklich am Ende des ersten Pâda, um den Gegensatz hervorzuheben.

Anm. ajasju ist âdjudâtta und wird vom Commentator mit ajagʻamâna erklärt. Wenn der Accent festgehalten werden soll, so kann es nicht von aja (Rik. I. hym. 64, 11. I, 21, 15, 6) „wandelnd" abgeleitet werden, ich leite es von der Wurzel jas ab und stelle es mit ajâsja. R. I, hym. 62, 7. X, 11, 19, 4. zusammen.

Das zweite Lied erwähnt ausser den Tritsu noch folgende Volksstämme: die Jakshu, Matsja, Bhrigu', Druhju, Paktha, Bhalânas, Alina, Vaikarna, Kavasha, Anu oder Anava, Pûru, Aga, Çigru. Auch Turvaça wäre darunter zu rechnen, wenn es nicht, wie oben gethan ist, als Name eines Einzelnen, sondern collectivisch zu fassen wäre. Für das Letztere sprechen allerdings mehrere wedische Stellen, z. B. Rik. I. hym. 108, 8. jad Indrâgnî Jadushu, Turvaçeshu jad Druhjushu, Anushu, Pûrushu stha: | ata: pari vṛshaṇâv â jâtam | „wenn ihr, Indra und Agni unter den Jadu, oder Turvaça, unter den Druhju oder Anu oder Pûru euch befindet, kommet heran u. s. w. Auf einen Mann oder ein Volk könnte bezogen werden Rik. IX, 3, 1, 2. pura: sadja itthâ dhije Divodâsâja Çambaram | adha tjâ Turvaçâ, Jadum | „vormals hast du dem richtig gesinnten Divodâsa den Çambasa (in die Gewalt gegeben), den Turvaça und Jadu. I. hym. 54, 6. wird aber Turvaça und Jadu unter denen aufgezählt, welchen Indra Hülfe geleistet hat, ebenso VI, 4, 2, 1. ja â najat paravata sunîtî Turvaçâ Jadum. (vergl. I. hym. 36, 18.)

Wie die fünf Namen Turvaça, Jadu, Druhju, Anu und Pûru im Weda zusammen erscheinen, so finden wir sie auch in der spätern Zeit wieder. Das Mahâ Bhârata I. p. 155 flgg. macht sie zu Söhnen Jajâti's und zwar die zwei ersten, die auch in den Hymnen unzertrennlich sind, zu Söhnen von seiner rechtmässigen Gattinn Devajânî, die drei übrigen von

Çarmishthâ (p. 114. v. 3159. flg.). Der Vater entsagt der Regierung zu Gunsten des jüngsten, Pûru, (aus dessen Geschlecht Ganamegaja stammt. v. 3534). Die Nachkommen Jadu's sind die Jâdava (vgl. Vish. P. p. 416), die des Turvasu — so pflegt der Name entstellt zu seyn — sind Javana, die des Druhju die Vaibhoga, des Anu verschiedene Barbaren (mlecha). M. Bh. I. p. 128. v. 3533.

Diese fünf Stämme scheinen also ursprünglich nur Abtheilungen einer grössern Volksgemeinschaft gewesen zu seyn.

Die Turvaça, Druhju, Anu, und Pûru sehen wir in dem zweiten Liede unter den Feinden des Sudâ's. Auch anderwärts begegnen wir den Pûru im Kampfe mit jenem Könige. Rik. I. hym. 63, 7. barhir na jat Sudâse vṛthâ varg aho râgan variva: Pûrave ka: | „als du den Sudâs (spendetest) ohne Mühe, wie man das heilige Gras hinstreut, gabst du o König den Schatz der Noth dem Pûru"*). (Sâjana hat in seiner Erklärung dieser Stelle, wie in allen ähnlichen Fällen, den Spott übersehen). Diese Stammgemeinschaft, die zu Vasishtha's Zeit einig war im Kampfe gegen Sudâs, hat, wie die Notiz des Mahâ-Bhârata über ihre Nachkommen zeigt, in der Folge ein getheiltes Schicksal gehabt. Die Einen sind Barbaren geworden, die Andern sind brâhmanisch geblieben. Es steht frei, unter den Javana, den Abkömmlingen des Turvasu, eine wirkliche Vermischung jenes indischen Stammes mit der bis in das Penǐdschâb gedrungenen griechischen Herrschaft zu vermuthen, oder über-

*) Eigentlich: als du wie das Opfergras, dem Sudâs mit Leichtigkeit hinstreutest, schafftest du den Reichthum der Noth dem Pûru. Das varivas ist im ersten Pâda ausgefallen, um im zweiten den Gegensatz zu bilden. Anhu als Name eines Asuren ist Erfindung Sâjana's. Es bedeutet immer „Noth, Enge" vergl. Rik. hym. 107, 1. V, 5, 9, 4. 11, 4. (ahoç cid uru cakratha).

haupt Annäherung an westliche Sitte zu verstehen, immerhin sind auch diese mlecha, wie das Geschlecht des Anu. Und es wiederholt sich hier, was das Schicksal der meisten Stämme des Nordwesten gewesen ist, dass das orthodoxe Volk um veränderter Sitte und Religionsform willen sie nicht mehr als Brüder anerkannte. Hieraus werden wir aber auch schliessen dürfen, dass jenes Fünfstämmevolk im nordwestlichen Theile des Penschâb zu suchen ist, wohin ohnediess der Kampf an der Irâvati uns weist, und die beiden Porus des Alexanderzuges, welche wir jedenfalls an die Pûru anzuknüpfen haben, zu setzen sind*). — Auch von den Viçvâmitriden, die wir in ähnlichen örtlichen Verhältnissen denken müssen, berichtet die Sage dasselbe. Sie steht im Aitareja Brâhmana VII, 18. Viçvâmitra hatte hundert Söhne**). Die fünfzig älteren waren ihm ungehorsam, die fünfzig jüngeren, Maduchandas an ihrer Spitze folgten des Vaters Willen. Dafür flucht er jenen: antân va: pragâ bhakshishteti; ta Etendhrâ:, Pundrâ:, Çabarâ:, Pulindâ, Mutibâ itj udantjâ bahavo bhavanti. Vaiçvâmitrâ dasjùnâ bhûjishthâs. „Die letzten (unter den Menschen) sollen eure Kinder seyn.“ Sie sind (nun) zum grossen Theile Etendhra, Pundra, Çabara, Pulinda, Mutiba und andere verworfene Menschen. Aus Viçvâmitra's Geschlecht sind die meisten der räuberischen (barbarischen, feindlichen) Stämme.“

Ueber eine grössere Zahl der übrigen im Kampf gegen Sudâs auftretenden Stämme sind wir bis jetzt ohne alle andere Belehrung z. B. die Jakshu, Paktha, Bhalânas, Kavascha, Aga, Çigru und Alina, man müsste denn die letzteren mit den Alindaja des Vishnu Pur. p. 193. oder mit den Pancâla

*) Rik, VIII, 1, 3, 12. erscheint der Name Paura.

**) So sagt auch das Mahâbhârata, und nennt ihre Namen.

(panca, ala)*) in Verbindung setzen wollen. Zu Kavasha bemerke ich jedoch, dass die Anukramanî dem Kavasha, Sohn Ilûsha's mehrere Hymnen des zehnten Mandala, unter anderen das (S. 8.) erwähnte Lied des Würfelspielers zuschreibt und dass von ihm im Aitareja Brâhmana. II, 19. erzählt wird, er sey als Spieler vor dem am Ufer der Sarasvati opfernden Rishi ausgeschlossen und verstossen worden und habe in der Wüste dem Verschmachten nahe durch sein Lied (das aponaptrija. X, 3, 1.) sich gerettet. Die Rishi hiedurch von seiner Unschuld überzeugt haben ihn in ihre Gemeinschaft wieder aufgenommen. Der Name eines Tirtha Parisâraka wird damit in Verbindung gesetzt. — Wie wir nun in den Bhrigu unserer Hymnen nur das wedische Geschlecht dieses Namens werden erkennen müssen, so dürften wir wohl auch die Kavasha an jenen Rishi anknüpfen.

Die Matsja sind sonst mehrfach genannt (vergl. z. B. Manu II, 19.) und pflegen zwischen Jamunâ und Sarasvati gesetzt zu werden (vergl. Lassen, Pentap. p. 89.), eine Stellung, der auch die Erwähnung in diesem Kampfe nicht widerspricht.

Die Vaikarna (V 11.) wohnen nach Sâjana (ad l.) zu beiden Seiten der Irâvati, daher auch der Dual. Diese Angabe scheint mir etwas verdächtig. Vielleicht ist es eben jene Doppelheit gewesen, die den Commentator zu der Erklärung brachte. Auch berechtigt uns die Stelle — wie sie oben erklärt ist — keineswegs, eine Theilnahme derselben an dem grossen Kampfe, der den Inhalt des Liedes bildet, anzunehmen. Nach der von Wilson (Dict. unter vikarṇika) gegebenen Notiz, deren Quelle mir unbekannt ist, sollen sie einen District im nordwestlichen Hindustan oder im Pend-

*) Dieses ist übrigens wahrscheinlich eine Endung.

schâb innegehabt haben, von Andern aber selbst nach Kaçmir verlegt werden.

Die Bhrigu endlich sind, wie eben angedeutet ist, eines der bedeutendsten wedischen Geschlechter, welchem Gamadagni, Cjavâna, Aurva, Apnavâna und andere Rishi zugezählt werde. Es liessen sich an die Art und Weise, wie dieser einzelnen Bhriguiden in der späteren Sage gedacht wird, mancherlei Vermuthungen anknüpfen, es scheint mir aber zu unsicher, hieraus zu schliessen, ehe wir im Besitze der Mittelglieder sind und namentlich die Stellung jener Geschlechter zu einander aus den Hymnen selbst näher erkannt haben. Doch will ich dieses erwähnen, dass Çuna: çepha, der von Viçvâmitra Adoptirte, nach den Purânen ein Bhriguide ist, jene Familie also in nächster Verbindung mit dem Feinde Vasishtha's erscheint; dass ferner Sagara, ein Zögling des Bhriguiden Aurva, in seinem Vernichtungskampfe gegen die Çaka und andere Barbarengeschlechter durch Vasishtha aufgehalten wird. Seine bedrängten Feinde hatten sich an diesen als Fürsprecher gewandt. (Vish. Pur. p. 374. flg.)

Alle diese Stämme treffen in einem grossen Kampfe zusammen an den Ufern des Hydraotes (wenn wir die Angabe Jâska's für richtig ansehen). Sudâs mit einem kleineren Heere (2, 19.) kömmt aus den Umgebungen der Jamunâ (2, 19.), vielleicht aus den Landstrichen zwischen diesem Flusse und dem Sutledsch in dem hochgepriesenen Lande der Saraswati, um den ansehnlichen Streitkräften der Verbündeten den Uebergang über die Irâvati zu verwehren. Diese hatten sich also im Dùab des Ràwi und Tschinâb zusammengefunden. Der Fluss verschlingt diejenigen, die sich hineingewagt haben. Doch Sudâs scheint später mit mehr Glück übergesetzt zu haben, (11, 3 vergl. mit 2, 19.) um die Feinde, die noch Widerstand leisteten, zu züchtigen.

Es ist mehr als wahrscheinlich, dass die Hauptmasse der Volksstämme, die wir als das wedische Volk bezeichnen können, näher dem Indus als der Jamunâ wohnten und dass die Schlacht, welche in unserem Liede beschrieben wird, eben einer der Kämpfe war, in welchen jene nördlicheren Stämme auf die südlichen drückten nach den Gebieten zu, welche sie in der Folge einnehmen sollten. Die Sindhu ist in den Hymnen des Rik wohl gekannt und häufig gepriesen, während mir im Augenblicke nur Eine Stelle bekannt ist, in welcher der Gangâ und auch da nur in unterordnender Weise Erwähnung geschieht. Dieselbe steht in einer dem Sindhukshit, Sohn Prijamedha's zugeschriebenen Hymne (X, 6, 7.), welche an die Sindhu „das wasserreichste der Gewässer" (apasâm apastamâ) gerichtet ist. Die übrigen Flüsse werden aufgefordert, des Sängers Lob, das der Sindhu geweiht ist, gnädig aufzunehmen. X, 75, 5.

Imâ me Gange, Jamune, Sarasvati,
Çutudri stomâ sacatâ Parushnjâ |
Asiknjâ Marudvṛdhe Vitastajâ
'rgikije çṛṇuhj â sushomajâ ||

Diess ist nach Jâska (Nir. IX, 26.) zu erklären: „Gangâ, Jamunâ, Saraswati mit der Parushnî seyd gnädig diesem meinem Lobe! Marudvridhâ (höre) mit Asiknî, Vitastâ, — Arg'ikijâ höre mit Sushomâ!" *) Arg'ikija ist nach Jâska die Vipâç, welcher letzte Name abgeleitet wird, wie Mahâ-Bhâr. I. p. 245. v. 6750. von der Lösung des gefesselten Vasishtha; sie habe, sagt Jâska früher Urungirâ geheissen. Sushomâ sey die Sindhu (jad enâm abhiprasuvanti nadjas, quod illam gignunt ceteri fluvii). Dass die Vipâç dreierlei Namen haben solle, wäre an sich nichts Auffallendes; der schnelle Wechsel der umwohnenden Bevölkerung kann auch

*) Man vergl. bei Colebrooke, Ess. I. p. 137. die entstellten Namen.

andere Benennungen erzeugen (vergl. die Zusammenstellungen bei Lassen, Alterth. p. 41. 43. flgg.). Dass aber die Sindhu selbst, an welche das ganze Lied gerichtet ist, hier wieder in ganz anderem Sinne genannt seyn soll, ist unzulässig. Noch zweifelhafter wird es, wenn wir den Gebrauch von ârgîkîja und sushomâ in anderen Stellen vergleichen, z. B. VIII, 7, 5, 11. in einem Liede an Indra: ajâ te çarjaṇâvati sushomâjâm adhi prija: | ârgîkîje madintama:" verglichen mit IX, 7, 10, 1. 2.

çarjaṇâvati somam Indra: pibatu vṛtraha |
balâ dadhâna âtmani karishjân virjâ mahad
Indrâjendo parisrava ||
â pavasva diçâ pata ârgîkat soma midva: |
ṛtavâkena satjena çraddhajâ tapasâ suta
Indrâjendo parisrava ||

Beide, sushomâ und ârgîka oder ârgîkîja, sind hier offenbar Gefässe, welche zur Bereitung des soma dienen, und zwar scheint die sushomâ die Kufe zu seyn, in welche der aus dem ârgîka träufelnde Saft fällt; das letztere heisst çarjaṇâvat, muss darum ein aus Rohr geflochtenes Sieb gewesen seyn. (Vergl. noch IX, 3, 5, 23. ârgîkeshu kṛtvasu). Argîka ist also das, was sonst gewöhnlich pavitram heisst und als Geflechte von Ziegenhaaren beschrieben wird; Sushomâ ist droṇa oder kalaça. — Sâjana hat an den beiden obigen Stellen ârgîka zu einer Gegend gemacht, erklärt überall çarjaṇâvat für den Namen eines Teiches in Kurukshetra (nach der bekannten Sage, vergl. z. B. Meghaduta 49.), sushomâ soll ein Fluss seyn u. s. w. Ich schliesse daraus, dass jene Art der Somabereitung oder vielmehr jene Gefässe, wie sie auch in den Hymnen seltener genannt sind, später zur Zeit Sâjana's nicht mehr üblich, ihm desshalb unbekannt und die andern im ausschliesslichen Gebrauche waren, wie sie es

noch heute sind. Stevenson, Translation of the Sâma Veda. pref. p. V, VI.

Was aber von Sâjana gesagt wurde, müssten wir hinsichtlich der Stelle in der Sindhu-Hymne auch auf Jâska ausdehnen. Auch ist es keineswegs unmöglich, die ursprüngliche Appelativbedeutung der beiden Wörter beizubehalten. Zwei Flüsse, von welchen der eine den andern in sich aufnimmt, können ebenso gut mit den zwei Gefässen des Somaopfers, von welchen das untere den Inhalt des oberen empfängt, verglichen werden, als sie, wie dieses in den Somahymnen sehr häufig ist, jenes dem Meere, dieses oder vielmehr die herabfallenden Tropfen den in das Meer fallenden Flüssen gleichgesetzt wird. Der Dichter hatte also in jenem Liede, wenn er sushomâ und ârgikîâ anruft, sagen wollen: „der Fluss, welcher in einen andern fällt, und derjenige, der jenen aufnimmt.“ Es war eine für die Anschauung jener Zeit ganz natürliche Weise, die zahlreichen in einander sich ergiessenden Flüsse jenes stromreichen Landes zusammenzufassen.

Zu Marudvridhâ sagt Jâska, dass so alle Flüsse heissen, weil alle „von den Winden geschwellt werden“ (maruta enâ vardhajanti), er muss es aber dennoch wohl als Namen eines besonderen Flusses gefasst haben. Zu asikni gibt er nur die Etymologie. Die fünf erstgenannten Flüsse folgen sich nach ihrer geographischen Lage. Wir werden deshalb auch in den drei folgenden: „Marudvridhâ mit Asiknî und Vitastâ“ nur fernerliegende in derselben Reihe suchen dürfen. Es bleibt nur noch Tchinab (Akesines) und Dchelum (Hydaspes) über. Der letztere ist bekanntlich die Vitastâ. Wo ist aber Marudvridhâ und Asiknî? Ich stelle als Vermuthung auf, dass nach richtiger geographischer Reihenfolge die Asiknî der Akesines

und die Marudvridhâ der vereinigte Akesines und Hydaspes ist. Und zwar würde ich Akesines durch einfache Lautversetzung aus Asikni ableiten (statt Asekines). Die Angabe des Hesychius (II. p. 1150. ed. Alberti) Σανδαροφαγος ὑπο Ἀλεξανδρου ποταμος μετωνομασθη και ἐκληθη Ἀκεσινης, ist mir wohl bekannt und ich halte sie auch für richtig, wiewohl Arrian darüber schweigt. Sie spricht aber keineswegs gegen meine Vermuthung. War der Name des Flusses nach der Vereinigung der zwei Quellarme Sûrjabhâgâ und Candrabhâgâ, wirklich noch der letztere geblieben, so war es für den macedonischen Eroberer naheliegend, den ominösen Sinn des „Alexanderfressenden" zu beseitigen. Er konnte aber hiezu einen älteren Namen desselben Gewässers gewählt haben; ist dieser Asikni, so war die Art, wie Alexander ihn grăcisirte, indem er ihm mit der leichtesten Aenderung die Bedeutung des „Heilenden" abgewann, eine sehr sinnreiche, und Hesychius hat demnach vollkommen recht, wenn er sagt, dass Alexander den Fluss umgetauft habe. Auf der andern Seite ist es höchst unwahrscheinlich, dass jene beiden Namen der Sûrjabhâgâ und Candrabhâgâ (Sonnen- und Mond-Theil), die in gegenseitiger Beziehung stehen und, wie Lassen mit Recht sagt, auf einer Legende beruhen müssen, bis in das wedische Zeitalter hinaufgereicht hätten. Dieselben wären vollkommen im Geschmack des Râmâjana und Mahâ-Bhârata, keineswegs aber dem Wéda angemessen, in welchem namentlich der Mond so gut wie gar keine Stelle hat.

Man könnte auf die Erklärung verfallen, in der obigen Stelle asiknjâ als Adjectiv mit Vitastajâ zu verbinden, „mit der dunkeln Vitastâ" und auf die Berichte über das trübe Wasser des Flusses verweisen (Arrian. Anab. V, 9.

Burnes, Reise. I. p. 55. der Uebers.), allein asiknî findet sich nur als Substantiv in der Bedeutung „Nacht“ und ist als Eigenname noch durch folgende Stelle bestätigt. Rik. VIII, ~~3, 8~~ 20, 25. 26.

jat sindhau, jad Asiknjâ
jat samudreshu, Maruta: subarhisha:
jat parvateshu bheshagâ ||
viçvâ pacjanto bibhṛthâ
tanûshv â tenâ no adhi vocata ||

„Die Arznei, die in der Sindhu, in der Asiknî, in den Gewässern ist, ihr Marut, diese bringet u. s. w.“

Die Asiknî wird neben der Sindhu erwähnt, weil sie bedeutender war und noch ist, als die Vitastâ (vergl. Arrian VI, 14. und A. Burnes a. a. O.).

Es ist wohl eines der merkwürdigsten Ergebnisse der Vergleichung dieser wedischen Hymnen, dass wir jene alten in der Erinnerung ihrer Nachkommen heilig gesprochenen Geschlechter im Kampf und Streit liegen sehen. Sie sind zerstreut unter Stämmen, welche damals ohne Zweifel Sprache und Glauben mit ihnen theilten, in den folgenden Jahrhunderten aber lossgerissen von dem südöstlichen Lande, in welchem der an den Ufern ihrer Ströme geborene Götterdienst zum Systeme und zur Staatsform sich ausbildete, ihrer eigenen Entwicklung überlassen blieben und darum für das brâhmanische Volk Barbaren wurden. In dem durch Ströme, Wüsten und Bergzüge zerschnittenen Lande, dessen äussere Gestalt selbst durch die Laufveränderung der Flüsse wechselt, und mit ihr Anbau und Fruchtbarkeit, in einem Lande, in welchem niemals eine Herrschaft dauernden Bestand hat gewinnen können, dürfen wir nichts anderes suchen, als Wechsel, Umzug und Fehde. Unzählige kleine Stämme — man kann die obigen Namen durch manche andere aus

dem Weda vermehren — müssen da gehaust, sich verschlungen und vernichtet haben; und die, welche sie führten oder die Leiter ihrer Häuptlinge waren, sind die heiligen Rishi geworden, auf welche die Sage des in das Gangâthal sich hinabziehenden und feste Wohnung gewinnenden Volkes den ältesten Glauben und die Grundsätze gesellschaftlicher Ordnung zurückführt. Ihre Lieder, die Kampf und Streit athmen, sind die Gesänge der friedlichen Opfer in den üppigen Ebenen dss Südens und Südostens geworden; die Götter wurden anders; das ritterliche Volk wurde träumerisch und gewann die Ruhe lieb, nur auf dem Gebiete der Askese blieb der streitbare Sinn und jene Festigkeit des Charakters lebendig.

Vasishtha mit den Seinigen war es, der unter den wedischen Rishi schon am meisten nach dem Südwesten vorgeschoben scheint, und bereits das Land inne hat, welches in der Folge für das heiligste geachtet wurde, während Viçvâmitra weiter nach Nordost zu suchen ist in dem Lande, welches später barbarisch wurde. Vasishtha, in welchem zugleich die künftige Stellung des Brâhmanen am meisten vorgebildet ist, wird aber auch in der Erinnerung der folgenden Jahrhunderte weit höher gestellt, als sein kriegerischer Nebenbuhler, und der letztere unterliegt in dem Kampfe, aus welchem das heilige Volk Brahmâvarta's hervorgehen sollte. Vasishtha ist der priesterliche Held der neuen Ordnung der Dinge, in Viçvâmitra wird der alte Zustand des kriegerischen Hirtenlebens im Pendschâb für immer zurückgewiesen. Diess ist die allgemeine geschichtliche Bedeutung des Kampfes der beiden wedischen Geschlechter, dessen Erinnerung die Litteratur aller folgenden Zeiten bewahrt hat.

Zusatz zu S. 127. Z. 17.

Zu dem, was oben über die Bharata gesagt ist, trage ich hier eine in mehrfacher Beziehung nicht unwichtige Stelle des Mahâ Bhârata nach.

Vaiçampâjana setzt dem Ǵanamegaja den Stammbaum des Pûru-Geschlechtes auseinander. In der achten Generation von Púru an erscheint Bharata, genannt der der Çakuntalische (Gemahl der Çakuntalâ). Sein Enkel ist Suhotra, dessen Macht, Reichthum und Frömmigkeit gerühmt wird. Er hat drei Söhne Aǵamîḍha, Sumîḍha und Purumîḍha. Nun fährt die Erzählung fort (Adi Parva. p. 136. v. 3721.):

„Aǵamîḍha war der trefflichste unter ihnen; an ihn knüpft sich das weitere Geschlecht. Er erzeugte mit drei Weibern sechs Söhne: Dhûminî gebar den Riksha, Nîli den Dushjanta und Parameshthi, Keçinî den Ǵahnu, Vraǵana und Rûpin. Von Dushjanta und Parameshthi kommen sämmtliche Pâncâla her, die Kuçika, o König, sind Nachkommen des unvergleichlichen Ǵahnu, des Vraǵana und Rûpin. Den ältesten Riksha nennt man den Männerfürsten; Riksha's Sohn war Samvaraṇa, der Ahnherr eines königlichen Stammes. Als Samvaraṇa,

Riksha's Sohn über die reiche Erde gebot, da kam gewaltiges Verderben über die Lebendigen, so erzählt die Sage. Sein Reich wurde entkräftet durch vielfaches Unheil; mit Hunger und Sterben und Dürre und Seuchen war es geplagt; mächtige Widersacher bedrängten die Bharata und erschütterten jenes Land mit viergliedriger Heeresmacht. Es griff ihn an Pâncâlja, nachdem er in reissender Schnelligkeit die Erde unterworfen; mit zehn Kriegshaufen überwand er ihn im Streite. Da floh der König Samvarana vor ihm in grosser Angst mit Weib und Hof und Kind und seinen Freunden und liess sich nieder in einer waldigen Gegend am grossen Strome Sindhu, in der Nähe eines Gebirges unfern vom Flusse. Dort wohnten die Bhârata lange Zeiten in wohlbefestigten Plätzen. Während sie tausend Jahre dort hausten, da nahte zu den Bharatiden der selige Rishi Vasishtha. Als er herankam, gieng man ihm eifrig entgegen und grüsste ihn. Sämmtliche Bharatiden brachten ihm das Ehrengeschenk dar und in Ehrfurcht erzählten sie Alles dem glorreichen Rishi. Als er sich niedergelassen, sprach der König selbst den Wunsch aus: „mögest du mein Purohita werden, wir wollen um das Reich kämpfen!" Om entgegnete Vasishtha den Bharatiden und weihte den Puru-Sprössling zur Mitherrschaft über sämmtliche Krieger *). Friede wurde auf der ganzen Erde, erzählt uns die Sage. Die treffliche Stadt, welche die Bharatiden früher bewohnt hatten, bekam er (Samvarana) wieder in seinen Besitz u. s. w. Sohn Samvarana's ist sofort Kuru, von welchem Kurukshetra den Namen haben soll.

*) Kshattra ist übrigens hier wohl in dem älteren Sinne „Besitz, Macht" zu nehmen, also „über sein ganzes, früheres Machtgebiet."

In dieser Erzählung sind also die Kuçika, zu welchen Viçvâmitra sich zählt, ein Zweig der Bharata; diese selbst wohnen, wenigstens zeitweise, am Indus und gewinnen ihre frühern Sitze und ihre Hauptstadt, welche nach anderen Andeutungen Hâstinapura wäre, durch Hülfe Vâsishtha's wieder. Die Sage konnte aber leicht die alte Erinnerung an ein Wohnen dieses Volkes im Nordwesten am Indus in das andere Gewand einer vorübergehenden Vertreibung, die an sich schon höchst unwahrscheinlich ist, kleiden. — Das Mahâ Bhârata gibt im unmittelbar Folgenden eine andere Genealogie der Paurava, in vielen Einzelnheiten abweichend, doch in den wesentlichen Punkten einig mit der vorhergehenden. Dasselbe gilt von den Stammbäumen der Puranen. Vrgl. Wilson, Vish. P. p. 451. —

ROYAL ASIATIC SOCIETY BOMBAY BRANCH JACKSON MEMORIAL COLLECTION.

Register.

Açvalâjana 28. 46.
aditi 96.
adhjâja 6.
Agniveçja 65.
Agniveçjâjana 65.
Agrâjaṇa 66. n.
Aitareja Brâhmaṇa 3. 22. 46. 49. 50.
— — Araṇjaka 59. 64. 67.
Akesines 139.
Alina 94.
Anandatirtha 23.
Anga 39.
Anu 131.
Anukramaṇî des Rik 7. 14. 17. 34. 107.
— — der Vâǵ. Sanh. 14.
— — des Atharva. 4.
anusvâra 68. flgg.
Apastamba 46.
araṇa 41.
ârgiklja 137.
Arja 67.
Asikni 137. flgg.
Asitamṛiga 118.
Atharva 3. flgg. 12. 33. 37.
atiparoksha-vṛtti 51.
Atreja 65.
Audavâhi 28.
[illegible]mbarâjana 66. n. 65. 74.
[illegible]n.
Bâbhravja 27.
balâsa 39.
Bârhavi 27.
Bâshkala 28.
Bauddhâjana 46.
Bhalânas 94.
Bharadvâg'a 45.
Bhâradvâga 66.
Bharata 112. 121. 126.
Bharatasvâmi 52.
Bhavasvâmi 52.
Bhavishja Purâṇa 63.
Bhâskara Miçra 24. 52.
Bheda 88.
Bhṛigu 94. 135.
Bhṛimjaçva 45.
Bhûtavîra 118.
brahma 88.
Brahma Purâṇa 63.
brâhmaṇa 3. 13.
Bṛihaddevatâ 49. 59. 107.
Buddhismus 22.
Çabara 133.
Çâdjâjana 46.
Çâdjâjanaka 123.
Çaitjâjana 66.
Çâkalja 17. 18. 27. 61. 64. 65.
Çâkapûṇi 66. n.
Çâkaṭâjana 64. flgg. 74.
çâkhâ 17.
Çakti 123.
Çambara 116.
Campâ 60.

Çankara 23.
Çânkhâjana 46. 66.
caraṇa 16. 57.
Carmaçiras 66. n.
Çatabalâksha 66. n.
Çatapatha Brâhmana 59. 62.
çatarcinas 26.
Çaunaka 6. 14. 28. 46. 49. 61. 65. 107.
çevadhi 42.
çikshâ 54. flgg.
Çjâparṇa 118.
Çjâvâçva 45.
çrauta-sûtra 14. 46.
Çrînivâsa 52.
Çûdra 38. flgg.
Çuna: çepa 49.
Dadhjac 13.
Devamitra 60.
Devarâga 52.
devatâ 9.
Devî Purâna 63.
Divodâsa 113. 115.
Drâghâjana 46.
Druhju 94. 131. flgg.
Durga 24. 40. 51. 108.
Etendhra 133.
gagaddhara 57.
gaimini 27.
gajatirtha 23.
Gâlava 65. 66, n.
gamadagni 13. 45.
Gânagâri 46.
ganamegaja 118.
gânanti 27.
Gandhâri 39 flgg.
Gârgi Vâcaknavî 27.
Gârgja 27. 65. 66. n.
Gâruda Purâṇa 63.
Gâthi 125.
gatukarṇja 65.
Gautama 27. 46. 66.
Gavishthira 45.
Gobhila 15. 46. 56.
Gotama 45. 62.
grâhis 43.
gṛihja-sûtra 14. 46.
gṛihja-sangraha-pariçishṭa 120.
Guhadeva 52.
Hariçcandra 126.
Hârîta 66.
Jadu 131.
Jajâti 131.
Jakshu 94.
Jâska 16. 19.
Kâcchakja 66. n.
Kaçjapa 45.
Kâçjapa 65. 74.
Kahoḷa 27.
Kakshîvat 45.
Kamboga 67.
Kalpa 21.
Kâṇḍamâjana 66.
Kaṇva 45.
Kâṇva 65.
Kapishthala 108.
Kâsikâ 39.
Kâtjâjana 14. 17. 46. 59.
Kauhalîputra 66.
Kauṇḍinja 66.
Kaushîtaka 27. 46. 49.
Kautsa 21. 46. 66. n.
Kavasha 134.
Kramapâtha 16. 18. 83.
Kraushṭuki 66. n.
Kṛtjacintâmaṇi 55.
Kshudrasûkta 27. 29.
Kuçika 121. 125.
Kutsa 45.
Kushtha 39.
Lâtjâjana 46.
lodha 110.
Mâcâkîja 66. 71. n.
Mâdhavadeva 52.
Mâdhjandina 15. 56.
Madhuchandas 26.
Madhusûdana Sarasvatî 5
Magadha 39.

Mahâ Bhârata 27. 47.
Mahaitareja 28.
Mahâkaushîtaka 28.
Mahâpaingja 28.
mahâsûkta 27.
Mahaudavâhi 28.
Mahîdhara 39.
Maitrâvaruṇa 36.
Maitreji 27.
Mâlati-mâdhava 57.
maṇḍala 6. 26 flgg.
Mâṇḍavja 27.
Mâṇḍûkeja 27. 65.
Mâṇḍûki-çikshâ 55.
mantra 3.
Mantra-sanhitâ 33. n.
Marudvṛidhâ 138.
Matsja 94. 134.
Maudgalja 66. n.
Medhâtithi 13. 45.
Mitra 96.
Mitrasaha 125.
Mṛigu 119.
Mudgala 45.
Mûgavat 38. flgg.
Mutiba 133.
Naigeâgit 41.
Naighaṇṭuka 19. 23.
Nakula 63.
Nârada 41.
Nârâjaṇa 46.
njagrodha 51.
Pâçadiumna 88.
padapâṭha 16. 85.
Padavjdhâna 59.
Paijavana 125. n.
Paiṇa 67.
Paingja 28.
Pakṭha 94.
pâman 39.
Pa[illegible]18. 58. n. 65. 84.
[illegible]19. u. s. w.
paroksha-vṛtti 51.
pârshada 16. 57.
Parushṇi 95. 127.
Parvata 41.
pâṭha 15. 82. flgg.
Paushkarasâdi 66.
pâvamânjas 29. 31.
Pedu 13.
Pigavana 113. 115.
Plâkshâjana 66.
Plâkshi 66.
Prâcînavîtî 27.
Prâcja 67. 126.
praçna 6. 36.
pragâtha 29.
Prasthânabheda 54.
Prâtiçâkhja-sûtra 14. 53. flgg.
Prâtitheji 27.
pratjaksha-vṛtti 51.
Pulinda 133.
Purâṇa 48.
purohita 117.
Pûru 131.
Purumîḷha 13. 45.
Pûrva-jâgnika 78.
Râma 119.
Râmâjana 46.
Rebha 13.
ṛishi 9.
ṛigvidhâna 59.
Sâjaṇa 4. 6. 24, u. s. w.
Sâma 3. 9. 19.
Sânkhjâjana 28.
Sânkṛitja 66. 71. n. 75.
Saptavadhri 45.
Saugâmi 28.
Shadguruçishja 26.
Sindhu 136.
Skandasvâmi 52.
Sûbharva 41.
Sudâs 94. u. s. w.
Sugâtavaktra 28.
Sujagna 28.
Sumantu 27.

Sulabhâ 27.
sushomâ 137.
Sthaulashṭivi 66. n.
Taiṭiki 66. n.
Taittirîja-Sanhitâ 3. 63.
Taittirîjakâs 63.
takman 38. flgg.
Taṇḍja Brâhmaṇa 49. 123.
Taulvali 46.
Triçoka 45.
Tṛitsu 90. 94. flgg.
Turvaça 94. 131.
Uçanas 45.
Udicja 67.
Ukhja 66. 71. n.
Urungirâ 136.
Uttama 57.
Uttarîja 57.
Uvaṭa 52.
Vâḍava 27.
Vâgasaneja-Sanhitâ 1. 10. 17. 19. u. s. w.
Vaibhoga 132.
Vaiçampâjana 27.
Vaijâska 64.
Vaikarṇa 134.
Vajata 88.
Vâlakhilja 38.
Vâlmiki 66.
Vâmadeva 9.
Vârshjâjani 66. n.
Vasishṭha 9. 13. 45. 87. u. s.
Vatsa 60.
Vâtsapra 66. 71. n.
Vedadîpa 59.
Vedamitra 65.
Viçvâmitra 45, 87. flgg.
Viçvantara 118.
Vishṇuputra 60.
Vitastâ 138.
Vjâḷi. 65. 75,
Vṛihad Aranjaka 64. 67.

00045446

Digitized with financial assistance from the
Government of Maharashtra
on 15 March, 2016